GRANDES EPOCAS E IDEAS DEL PUEBLO JUDIO

Este volumen incluye La Época Helenística, de Ralph Marcus, y La Época Talmúdica, de G. D. Cohen, segunda y tercera partes, respectivamente, de la serie Grandes Épocas del Pueblo Judío, una exploración de la larga historia del pueblo judío y una interpretación de las principales ideas y valores que han surgido de esa experiencia histórica única. Obra de especialistas de prestigio mundial, combina un inventario del pasado con una valoración del presente, siendo su tema central la manera en que las ideas y los valores desarrollados en el curso de esa historia arraigaron en las mentes de los individuos y se transmitieron hasta la generación actual.

Ralph Marcus — La época helenística

Gerson D. Cohen — La época talmúdica

II-III

PAIDOS

GRANDES EPOCAS E IDEAS
DEL PUEBLO JUDIO

II

Ralph Marcus

La época helenística

III

Gerson D. Cohen

La época talmúdica



Biblioteca de Ciencia e Historia de las Religiones

PAIDOS

BIBLIOTECA CIENCIA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES
dirigida por
MARSHALL T. MEYER

Colección Pocket
1
GRANDES EPOCAS E IDEAS DEL PUEBLO JUDIO
Serie dirigida por
LEO W. SCHWARZ
I. Iejezkel Kaufmann: LA EPOCA BIBLICA. II. Ralph Marcus: LA EPOCA HELENISTICA. III. Gerson D. Cohen: LA EPOCA TALMUDICA. IV. Abraham S. Halkin: LA EPOCA JUDEO-ISLAMICA. V. Cecil Roth: LA EPOCA EUROPEA. VI. Salo W. Baron: LA EPOCA MODERNA.
2
RUDOLF BULTMANN
EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Colección Menor
1
LEO BAECK
LA ESENCIA DEL JUDAISMO
2
G. STEPHENS SPINKS
INTRODUCCION A LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION
3
PAUL TILLICH
LA ERA PROTESTANTE
4
JOACHIM WACH
EL ESTUDIO COMPARADO DE LAS RELIGIONES

Colección Mayor
1
W. JAMES
VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
2
A. LOISY
LOS MISTERIOS PAGANOS Y EL MISTERIO CRISTIANO
3
J. KLAUSNER
JESUS DE NAZARETH
4
SALO W. BARON
HISTORIA SOCIAL Y RELIGIOSA DEL PUEBLO JUDIO

COLECCION POCKET
1, II - III

GRANDES EPOCAS E IDEAS DEL PUEBLO JUDIO

Serie dirigida por
LEO W. SCHWARZ

II
RALPH MARCUS

LA EPOCA HELENISTICA

III
GERSON D. COHEN

LA EPOCA TALMUDICA



EDITORIAL PAIDOS
BUENOS AIRES

Título del original inglés
GREAT AGES AND IDEAS OF THE JEWISH PEOPLE

Editado por Leo W. Schwarz
II
Ralph Marcus
THE HELLENISTIC AGE
III
Gerson D. Cohen
THE TALMUDIC AGE

Publicado por
RANDOM HOUSE
Nueva York

Versión castellana de The Hellenistic Age
ZOLTAN SZANKAY

Versión castellana de The Talmudic Age
VICTOR A. MIRELMAN

Supervisión
MARSHALL T. MEYER

1ª EDICIÓN: 1965

Impreso en la República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley Nº 11.723

EDITORIAL PAIDOS
Sociedad en Comandita

Cabildo 2454 Buenos Aires

INDICE

PARTE PRIMERA - LA EPOCA HELENISTICA
por RALPH MARCUS

PARTE SEGUNDA - LA EPOCA TALMUDICA
por GERSON D. COHEN

PARTE PRIMERA

LA EPOCA HELENISTICA

por

RALPH MARCUS

RALPH MARCUS

Nacido en San Francisco, California, en 1900, Ralph Marcus fue educado en las escuelas públicas de la ciudad de Nueva York. Siguió con sus estudios postgraduados en filología clásica y semítica en las Universidades de Harvard y de Columbia. Se doctoró en esta última en 1927. Enseñó lenguas semíticas en la Universidad de Columbia y en el Instituto Judío de Religión de la ciudad de Nueva York. Desde 1943 enseñó como profesor de cultura helenística en los departamentos de Oriente y Grecia de la Universidad de Chicago.

Fue profesor también de la Facultad de Teología de esta Universidad. Dictó cursos en la Universidad de Frankfurt y en la de Utrecht dentro del programa Fulbright para el intercambio de profesores. Es autor de casi doscientas monografías y estudios en el campo de la literatura, historia y religión bíblica, helenística y del Cercano Oriente. Colaboró en la Encyclopedia Britannica y en el Merriam-Webster Dictionary. Entre sus trabajos más notables se encuentran sus traducciones de Josefo y de Filón en la Loeb Classical Library.

Capítulo I

EL DESAFÍO DE LA CULTURA GRECO-ROMANA

El protagonista del segundo libro del *Kuzari,* escrito por el poeta y filósofo medieval Judá Halevi, declara que "Israel entre las naciones es como el corazón entre las otras partes del cuerpo, más fuerte y más sano que todas ellas". Para los hebreos, como para otros pueblos antiguos, el corazón era tanto la sede de las actividades mentales y emocionales como de las físicas; por esto tal vez no sea demasiado fantasioso pensar, traduciendo la afirmación de Halevi en términos de la antropología moderna, que, del mismo modo que el hombre se distingue de los animales por su mayor capacidad de adaptarse a los cambios de su medio natural, los judíos se distinguen de los otros pueblos por su mayor habilidad de adaptarse a los cambios de su medio cultural. Los judíos demostraron siempre una notable aptitud para combinar de manera equilibrada la flexibilidad con la inflexibilidad. La manera como lograron mantener el núcleo de su cultura étnico-religiosa después de largos siglos de contactos con la cultura babilónica, egipcia, hitita, canaanita, asiria, persa, griega y romana, fue siempre un enigma para los

historiadores y un misterio para los teólogos. Aunque aceptemos la tesis de Toynbee de que entre dos pueblos vecinos uno se agranda aceptando el desafío presentado por un medio radicalmente cambiado, mientras que otro se estanca por no haber aceptado el desafío, no sabemos todavía por qué clase de mecanismo evolutivo o providencial logra un pueblo aceptar el desafío y el otro no.

Éstas son las reflexiones que surgen al comenzar esta tarea de examinar el desarrollo del judaísmo en un período de aproximadamente seis siglos, más o menos desde 300 antes de la era común hasta 300 e. c., un período en el cual los judíos estuvieron en estrecho contacto con los dos grandes pueblos de Occidente: los griegos, destacados en los logros intelectuales y artísticos, y los romanos, sobresalientes por su organización del poder político. Aparte de que los judíos sufrieron duras pruebas en los choques que mantuvieron con los ejércitos de Egipto de la época ptolemaica, de Siria de los tiempos de los Seleucidas y con las legiones romanas, estuvieron constantemente expuestos a la influencia cultural de estos pueblos, tanto en Palestina como en muchas comunidades de la diáspora. Sin embargo, el judaísmo como tal permaneció intacto, a pesar de los cambios ocurridos en su estructura.

Antes de proseguir, echemos una mirada a este período dentro de la perspectiva más amplia de la historia mundial y a la luz de nuestra actual filosofía de la historia. Podemos distinguir tres épocas principales de contactos estrechos y continuos entre la Europa mediterránea y el Cercano Oriente, épocas que tuvieron una influencia decisiva sobre una parte mucho más amplia de la humanidad. Son: la Edad de Bronce, aproximadamente desde 3000 hasta 1200 a. e. c.; la época helenística-romana y el siglo XX. En el período que vamos a examinar, Europa, representada por los griegos y romanos, estuvo en un contacto mucho más íntimo con el Oriente, representado por judíos, egipcios, fenicios, sirios, asirios —en una palabra por los pueblos de Asia Menor— y por los iranios, que en los mil años anteriores o los mil quinientos años posteriores, tal vez con la breve excepción de las Cruzadas. En esta perspectiva más amplia, podemos considerar el impacto del helenismo sobre los judíos y la reacción judía consiguiente, como una fase dentro de las relaciones rítmicamente crecientes y decrecientes entre Occidente y Oriente. Al mismo tiempo encontramos que los judíos, a pesar de ser clasificados por los griegos y los romanos entre los pueblos orientales, eran, en muchos aspectos, tan diferentes de sus vecinos orientales como de los europeos, y que, en algunos aspectos, particularmente en su conciencia cívica, eran más próximos a Grecia que al Oriente. Para no caer en simplificaciones demasiado esquemáticas de las culturas "orientales" y "occidentales", hay que recordar que una de las grandes naciones "orientales", los iranios o persas, eran los descendientes de los invasores de Asia, que a su vez eran parientes de los invasores de Grecia y de Italia; es decir que los iranios eran miembros de la familia indoeuropea.

Capítulo II

SEMEJANZAS CON EL MUNDO MODERNO

El primer encuentro dramático entre el Este y el Oeste, el que se realizó entre los ejércitos persas de Jerjes y las milicias cívicas de Grecia, está recordado en la *Historia* de Heródoto y en *Los Persas* de Esquilo. No tenemos registros similares de la inversión de este movimiento por Alejandro Magno, ocurrida en 334 a. e. c., cuando invadió Asia. Sin embargo, fuentes históricas posteriores nos permiten seguir los triunfos de Alejandro durante los diez años siguientes, hasta su muerte en 323 a. e. c. En este tiempo estableció una dominación política y militar occidental sobre un inmenso territorio que se extendía desde las fronteras orientales de Irán hasta los límites occidentales de Egipto. Las conquistas de Alejandro —tanto las militares como las políticas— trajeron un tremendo cambio en la estructura cultural del Mediterráneo y del Cercano Oriente. Iniciaron el período de la cultura helenística, que se coloca generalmente entre 300 y 100 a. e. c. Sin embargo, el historiador de la cultura que aprecia la importancia de la religión y del hecho que el Cercano Oriente conservara una cultura predominantemente helenística también bajo la dominación romana, considerará que este

período dura por lo menos hasta el año 325 e. c., es decir hasta que el Cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio Romano.

Consideremos ahora las características de esta cultura helenística que dejó una profunda marca en el Judaísmo de la diáspora y que afectó también al Judaísmo de Palestina en diferentes aspectos, tal vez menos vitales pero indudablemente significativos. Naturalmente, el término "helenístico" no debe confundirse con "helénico": este último término se refiere a la cultura griega antes de Alejandro, mientras que el primero se refiere a la fusión de las culturas griegas y orientales en el período posterior a Alejandro, cuando la mayor parte de la población urbana del Levante estaba tan familiarizada con la *lingua franca* griega, la *koiné,* como los levantinos modernos lo están con el francés. La cultura helenística, en otros tiempos un campo poco estudiado, es considerado ahora por la mayoría de los estudiosos como un período en muchos aspectos más interesante que la época clásica, sobre todo por su notable semejanza con la nuestra.

Una de las notables similitudes es que Alejandro y algunos de los gobernantes que le siguieron estaban inspirados —en parte por la influencia de los filósofos de sus cortes— por la idea de una civilización mundial. El término "ecuménico" que aparece con tanta frecuencia en los escritos de los teólogos protestantes modernos, se deriva de la palabra griega *oikumenê,* que significa "tierra habitada", y tuvo, en el pensamiento helenístico la connotación de "un mundo" o de "la hermandad de los hombres", aunque, naturalmente, sin el sabor bíblico que tiene ahora este último término para nosotros. El mismo Alejandro trató deliberamente de fusionar los mejores elementos de las culturas griega y persa; entre

otras cosas, favoreció los casamientos entre sus oficiales macedonios y las mujeres de la aristocracia persa. Sus sucesores fundaron una serie de estados-ciudades griegas por Egipto, Palestina, Fenicia, Siria, Asia Menor, Mesopotamia, Irán y las regiones adyacentes. Estas nuevas fundaciones (en algunos casos, restablecimientos de viejas ciudades orientales) se transformaron en centros de las instituciones políticas, de la ciencia y del arte griego en Asia occidental y en el Norte de África.

Al mismo tiempo que la cultura griega se difundió por la *oikumenê* o las tierras habitadas por intermedio de la polis o del Estado-ciudad, con su consejo, asamblea, magistrados, culto cívico, gimnasio, templo y edificios públicos, la *polis* misma en cuanto entidad política autónoma, parecida al Estado moderno, estaba cediendo su lugar, en el pensamiento político de la mayoría de los hombres educados, ya sea griegos u orientales, a la *oikumenê.* De hecho, se intensificaron dos movimientos polarizados en esta época: uno que tendía hacia el individualismo y el otro que iba hacia la ciudadanía mundial o cosmopolitismo. Este último término fue una creación de la filosofía estoica, producto a su vez del período helenístico. Junto con la idea de una comunidad mundial floreció, primero en la filosofía griega y luego en el derecho romano, la idea de una "ley de las naciones". Esta idea se mantuvo a través de todas las batallas ideológicas del Medioevo y de los comienzos de la era moderna, y puede considerarse como contrapartida secular del concepto judeo-cristiano de una hermandad mundial.

Había una conciencia creciente —aunque todavía abstracta en sus manifestaciones— del lugar del individuo en la sociedad y de las relaciones entre diferentes sociedades. Otras ideas, características del período hele-

nístico, fueron igualmente interesantes. Había, por ejemplo, una creciente curiosidad acerca de las creencias y costumbres de otros pueblos, especialmente de pueblos orientales, con los cuales los occidentales se familiarizaron cada vez más a través del comercio y de los viajes de exploración. Parece que hubo también un gran interés por las descripciones de sociedades ideales, supuestamente existentes en regiones remotas. Este tipo de literatura utópica satisfizo los deseos nostálgicos de escaparse del presente doloroso por la evocación de un pasado dorado o la anticipación de un futuro maravilloso. Desempeñó el mismo papel entre los paganos que los libros proféticos y apocalípticos entre los judíos. Esta romántica inclinación política encontró alguna satisfacción en el fortalecimiento de la idea de un gobernador divino, personificado sea en un rey helenístico o en un emperador romano, quien, en el lenguaje de muchas inscripciones públicas y en las oraciones de los filósofos griegos, era proclamado "salvador y benefactor de la raza humana".

La complejidad de las relaciones sociales y económicas del período helenístico-romano nos hace recordar también, insistentemente, nuestra propia época. Las ideas del socialismo y comunismo adquirieron formas concretas en huelgas proletarias y en revueltas de esclavos. El contraste entre los ricos y los pobres provocó las agudas críticas de los escritores satíricos paganos y dio lugar a las preocupaciones benévolas de los filósofos estoicos, cuyas reacciones no eran muy diferentes de las de los autores de Ezra-Nehemías y Ben Sira. Se acentuó la consideración por las clases menos privilegiadas, especialmente por las mujeres y esclavos. La mujer promedio de las ciudades helenísticas se liberó ya de la estricta reclusión que conocemos a través de los autores griegos clásicos, y muchas mujeres alcanzaron altas investiduras cívicas, sin hablar de reinas particularmente influyentes, de las cuales Cleopatra es sólo el ejemplo más pintoresco. Es posible que la posición de la reina hasmonea Salomé fuera un reflejo del status de la mujer recién emancipada en la época helenística.

Con la elevación de la posición de la mujer aparece el amor romántico en la literatura. Es un error suponer que los antiguos no estuvieron familiarizados con esta idea. Como un ejemplo, se puede mencionar el poema de Apolonio de Rodas sobre los Argonautas, donde describe cómo la joven Medea se enamora de Jasón a primera vista, cómo le temblaban las rodillas sonrojándose y al punto de desmayarse, comportándose en general como la heroína de una novela victoriana. De hecho, las primeras novelas europeas aparecieron en la época helenística; las obras que se conocen como romances griegos son historias llenas de amantes románticos separados por padres crueles, de heroínas seducidas y de rescates galantes y otras vicisitudes, que nos recuerdan las novelas baratas del siglo XVIII y las series fílmicas del siglo XX, del tipo de *Las aventuras de Pauline*. La única diferencia está en que los romances griegos tienen la ventaja de estar imbuidos también de sentimientos religiosos y de consideraciones filosóficas. Tanto en la poesía latina como en la helenística la "esclavitud del amor" se celebra de una manera muy parecida a la que fue usada mil quinientos años después por los *troubadours, minnesinger* y los autores de la literatura épica caballeresca.

Se empezó a mirar a los esclavos con ojos más humanos, y se les dio protección legal. Grupos de extranjeros en Roma, Alejandría, Antioquía y en otras ciudades grandes, se organizan en sociedades, con el

fin de sentirse más protegidos y de procurarse diversos beneficios materiales y espirituales. Surgen "sociedades de benevolencia", fraternidades, guildas y clubes que dan más *status* y comodidad al individuo. Todos ellos se pueden comparar con la organización más formal de las comunidades judías en la diáspora.

La actividad intelectual griega avanza hacia una mayor especialización en las ciencias naturales y en la tecnología. Debido, en parte, a un conocimiento más cabal de textos babilónicos traducidos de la escritura cuneiforme en griego, las ciencias, especialmente la astronomía y las matemáticas, se desarrollan hasta un alto grado, luego inalcanzado hasta el siglo XVI. Aunque la época helenística no carecía de conocimientos técnicos bien desarrollados, no poseía los incentivos sociales y económicos que hubieran determinado su aplicación en la industria. Los esclavos eran baratos, y, generalmente, el interés se orientaba más bien hacia las ciencias teoréticas y no hacia las aplicadas. El término "artes liberales" es un reflejo de la distinción griega entre los estudios que, según ellos convenían a un caballero, y los otros, que llamaban "mecánicos".

El espíritu de la cultura helenística se expresa también en la literatura y en las artes plásticas. Ambos están llenos de vivos contrastes, de contrastes que uno espera encontrar en una sociedad urbana sofisticada. Por un lado tenemos el ideal de la vida heroica, por el otro el del quietismo. En medio de continuas guerras, se destaca el valor de la paz, de las virtudes y comodidades familiares. En frente del individualismo encontramos la prédica sobre las ventajas del retiro y de la resignación, que frecuentemente termina en un pesimismo. La poesía y la pintura describen a menudo una tranquila vida campestre como contraste a la vida tumultuosa de la ciudad. El interés por formas o caracteres típicos y por un simbolismo alegórico se encuentra junto con estudios de género y con un realismo individualista. En la literatura, la tendencia ornamental y barroca tiene su contraparte en la práctica del naturalismo y del purismo.

La religión y la ética desempeñan un papel dominante en las filosofías de las escuelas, y reemplazan en alguna medida —y en el pensamiento de las clases educadas— tanto a la religión estatal como a la mitología. No faltaban las agudas críticas de la idolatría y de los sacrificios mecánicos. La filosofía epicúrea enseñó que por más que existan los dioses, éstos no intervienen en los asuntos humanos, y que el deber del hombre —deber que al mismo tiempo le favorece— es liberarse de los temores supersticiosos de la muerte y de la punición futura. No es de extrañar, pues, que los rabinos usaran la palabra *apikoros,* una deformación de la palabra *Epikouros,* para designar al no creyente. El estoicismo, probablemente la filosofía más popular entre todas las clases sociales y que constituyó ya casi una religión, trató de racionalizar a los dioses olímpicos al dar explicaciones alegóricas a los mitos que figuran en Homero, Hesíodo y otros. Se inventan fantasiosas etimologías para los nombres divinos, de modo que los dioses aparecen como abstracciones o personificaciones de fuerzas naturales o de cualidades morales. Por ejemplo, el caso acusativo del nombre *Zeus* es *Zena, y Zena* se puede relacionar fácilmente con el verbo griego *zen* "vivir", y de esta manera Zeus se convierte en un símbolo de la fuerza vital de la naturaleza. Además, la difundida tendencia de identificar dioses y diosas griegas con sus contrapartes entre las divinidades egipcias, sirias, iranias y de otros lados, ayudó al surgimiento de

la concepción de un poder divino universal, ya sea masculino o femenino, o a la de una tríada divina que se anticipa al monoteísmo trinitario del Cristianismo.

Visto desde una perspectiva amplia, ningún aspecto de la cultura helenístico-romana se muestra más significativo que el de la religión. Fue en esta época que las principales religiones de Occidente y de Asia occidental (excepto el Islam) tuvieron su nacimiento o estuvieron a punto de nacer: el judaísmo rabínico, el cristianismo, el mandeísmo, el maniqueísmo, el gnosticismo, los cultos de misterios greco-orientales, las casi-religiones del orfismo, del hermeticismo y del neopitagorismo.

En la religión pagana del período helenístico-romano encontramos los mismos contrastes característicos que en los otros campos. Junto a manifestaciones de la religión popular, tales como la adivinación, la astrología —ocupación favorita de muchos emperadores —y la magia (en la cual los nombres divinos hebreos tuvieron un papel importante), encontramos una sublimación de los sentimientos religiosos en movimientos ascéticos y místicos, tal como el orfismo con su exigencia de la purificación del cuerpo y del alma, y los cultos de misterios con sus iniciaciones, revelaciones y su prédica de la salvación en una vida ultraterrena. Una de las autoridades modernas más grandes en materia de religión griega, el profesor Martin P. Nilsson de la Universidad de Lund en Suecia, caracteriza a la religión helenístico-romana, a la cual dedicó más de cincuenta años de estudio, afirmando que sus tres pilares principales son la tendencia monoteísta, la fe en el poder y el desdén por el materialismo.

Cuando Alejandro Magno ocupó el trono del último rey Aquemenida de Persia como emperador de Asia

occidental, incluso Palestina, los habitantes de Judea estaban ya enterados, desde hacía casi dos siglos, de las realizaciones de los griegos y macedonios. Tributos de Judea contribuyeron a los gastos de las guerras entre Persia y Grecia; parece que Judea proveyó de suministros a la armada de su vecino, Fenicia, que era una parte importante de la flota persa; estaba importando productos y mercaderías griegas y estaba familiarizada con la moneda griega, especialmente con la ateniense. Por esto, la aparición de los ejércitos greco-macedonios que ocuparon rápidamente a Palestina y a sus ciudades principales, no enfrentó a los judíos con algo completamente desconocido.

Examinemos brevemente la situación en que se encontraba la comunidad judía en Palestina al comienzo de la conquista del Imperio Persa por Alejandro. Judea era un pequeño territorio cuya mayor parte fue un apéndice de la ciudad capital desproporcionadamente grande, Jerusalén. Los dirigentes religiosos de la provincia pequeña y no demasiado próspera de Jehud —como la llamaban los persas— llegaron a moldear —ya se tratara de hombres de Estado como Zerubabel y Nehemías, de profetas como Malaquías, Zacharías y el Deutero-Isaías o de sacerdotes como Ezra— un Estado asombrosamente homogéneo. Las características principales de su cultura eran la aceptación de la Torá mosaica como una especie de constitución religioso-cívica, el culto fuertemente centralizado, administrado por los sacerdotes zadocitas de Jerusalén; la educación general de los niños de la mayoría de los ciudadanos; el comienzo de lo que podemos llamar la educación de adultos a través de las sinagogas en las comunidades fuera de Jerusalén; una devoción hacia los recuerdos gloriosos del reino davídico, y la esperanza de la victo-

ria final del Dios de Israel sobre los dioses falsos de los paganos.

Esta homogeneidad cultural fue notable: no por una completa ausencia de tensiones y de diferencias de opinión —lo que hubiera sido una situación antinatural para todo pueblo libre— sino por el hecho de que la homogeneidad fue mantenida a pesar de estas tensiones y diferencias. Había tensiones entre los universalistas y los nacionalistas o aislacionistas; los primeros se pueden identificar, tal vez, con los descendientes de aquella parte del pueblo que no fue deportado a Babilonia, los últimos con los exiliados que habían vuelto. Había tensiones entre los altos sacerdotes, que eran conservadores, y los sacerdotes de rango inferior, incluidos los levitas y los escribas laicos, que eran más liberales en su interpretación de las Escrituras y que estaban interesados en la democratización del culto y en el mejoramiento de la situación de las clases bajas. Había tensiones entre aquellos que estaban en favor de los contactos —a través de casamientos y alianzas políticas— con los samaritanos y con los otros pueblos vecinos, y aquellos que temían todo contacto parecido. Había tensión, reflejada en las profecías del Deutero-Isaías, entre los dirigentes religiosos más sobrios y preocupados sobre todo por la conservación de las instituciones, y las personalidades más místicas o románticas, que estaban impresionadas por el mito dramático del zoroastrismo, inclinándose por ello hacia el dualismo, que creía en ángeles y demonios, y que especulaban acerca del día del juicio y la vida futura entre los castigos para los malvados y las retribuciones para los buenos.

Pero a pesar de estas tensiones, las grandes tradiciones canonizadas en los cinco libros de Moisés, la historia del Reino, el mensaje de los profetas y los otros escritos sagrados, tuvieron suficiente fuerza interna como para capacitar a los judíos del período posterior al Exilio a resistir las fuerzas de desintegración durante el dominio persa y a resistir también las presiones todavía más poderosas de las culturas greco-romana, cristiana y mulsumana en el transcurso de los siglos venideros.

Capítulo III

LA RESPUESTA EN PALESTINA

Los relatos contados por Josefo y por los Rabinos acerca de la recepción de Alejandro Magno en Jerusalén por los altos sacerdotes y acerca de la solemne procesión de los dignatarios judíos en esta ocasión son probablemente ficciones históricas. Es, sin embargo, indudable que la campaña victoriosa del rey macedonio en Palestina, Siria y Egipto, tuvo una repercusión inmediata en Judea. Por un lado, Alejandro dejó guarniciones macedonias en Samaria y en otras ciudades no muy lejanas; por el otro, los reyes macedonios que sucedieron a Alejandro como soberanos de Palestina —los Antigonidas de Grecia, los Ptolomeos de Egipto, los Seleucidas de Siria— construyeron una red de ciudades helenísticas en las mismas fronteras de Judea. Durante los primeros tiempos de la época helenística había como treinta de esos centros, de una cultura más o menos helenística, a lo largo de la costa de Filistea y Fenicia, en Transjordania, e inmediatamente al sur y al norte de Judea. Puesto que la mayoría de estas *polis* helenísticas o helenístico-orientales estuvieron dentro de un radio de cincuenta millas de Jerusalén —algunas de ellas eran puertos marítimos, otras centros administra-

tivos de los Ptolomeos y de los Seleucidas— es evidente que muchos judíos tuvieron abundantes oportunidades de conocer las formas políticas, la religión y el arte de los griegos.

Las influencias helenísticas empezaron a manifestarse —tanto directa como indirectamente— poco después que los Ptolomeos empezaran su gobierno de cien años en Palestina, en 300 a. e. c. Sabemos por descubrimientos arqueológicos recientes que las ciudades helenísticas en las fronteras de Judea poseían importantes tesoros artísticos y arquitectónicos griegos; hasta sabemos cuáles fueron los estilos griegos más preferidos. Las monedas de bronce y de plata de las ciudades griegas y helenístico-orientales, con sus figuras de dioses greco-orientales en relieve, circulaban libremente en Palestina, de modo que los judíos se familiarizaron con los mitos y cultos griegos.

Hasta ciudades provinciales de Palestina eran a veces centros de cultura helenística; prueba de ello es el número considerable de poetas y filósofos paganos famosos que provenían de esta región, como, por ejemplo, Menipo, Meleagar y Filodemo de Gadara, localidad a pocas millas del Jordán y del lago de Galilea; Boethus de Sidón en Fenicia y Anioco de Ascalón en Filistea.

No es tampoco una casualidad que algunos de los mitos griegos más populares en esa época estuvieran vinculados a lugares de Palestina o sus cercanías. La roca de la cual Perseo rescató a Andrómeda estaba cerca de Jaffa, y Heracles fue identificado a veces como el dios semítico Melkarth, de Tiro, cerca de Fenicia. Además, un escritor griego llamado Claudius Iolaus escribió sobre la antigua amistad de los habitantes de Judea y de Esparta. Hay una alusión a esta amistad en el Primer Libro de los Macabeos, donde se dice que Areus,

el rey de Esparta, escribió al gran sacerdote judío Onías III, recordándole que "los espartanos y los judíos son hermanos y descienden de la simiente de Abraham".

Naturalmente, el efecto de la dominación ptolemaica en Palestina, durante el tercer siglo a. de C., fue más directo. A pesar de que no tenemos informaciones detalladas de este período, con la excepción de algunos breves intervalos, tenemos una buena idea general del curso de los acontecimientos, en parte, gracias a Josefo y a algunos escritores paganos historiadores del helenismo, y en parte a través de los papiros de Zenón, descubiertos en Egipto hace aproximadamente treinta años. Esta valiosa colección de documentos de la época contiene muchas cartas escritas por un cierto Zenón, agente de negocios de Apolonio, ministro de finanzas bajo el rey Ptolomeo II Filadelfo, quien reinó durante la primera parte del tercer siglo a. e. c.

De estas diferentes fuentes sabemos que, mientras que los ptolomeos controlaron estrictamente la vida política y económica de Palestina, en lo cultural y religioso, otorgaron un amplio margen de libertades a los judíos. En este período la comunidad judía era representada —por lo menos formalmente— por los altos sacerdotes de la familia Oníada (descendientes de la línea de Zadok que se deriva de los tiempos de Salomón), pero la dirección real de los asuntos internos —especialmente la recolección de los impuestos para el tesoro ptolemaico— y la de las relaciones con el gobierno egipcio, estaba en manos de la familia Tobíada. Esta familia descendía de "Tobías el Amonita", un judío nominal, de acuerdo al Libro de Nehemías, quien era hostil a las reformas religiosas de Nehemías y Ezra.

En el período helenístico un descendiente y portador del nombre de Tobías servía como comandante militar

local al gobierno ptolemaico y estableció su cuartel general en un castillo fortificado de Transjordania (en Araq el-Emir el actual) que, de acuerdo a las numerosas ruinas, era de un estilo mixto greco-persa. Este Tobías mantenía, de acuerdo a dos cartas suyas incluidas en los papiros de Zenón, relaciones bastante cordiales con el rey Ptolomeo II Filadelfo. A pesar de que estaba emparentado con los altos sacerdotes de Jerusalén, usaba libremente términos religiosos paganos en sus cartas en griego.

Un tobíada posterior, de nombre José, fue un sobrino del alto sacerdote Onías II, y sirvió como colector de impuestos para el rey Ptolomeo III Evérgetes. Parece que fue un rival del gran sacerdote en cuanto a la suprema autoridad en la comunidad judía, pero no está claro cómo la autoridad estaba dividida entre ellos. Sin embargo, resalta claramente de los relatos detallados —aunque a veces retocados— de Josefo sobre la lucha de poder entre varios tobíadas y oníadas (ambas familias estaban divididas en cuanto a la lealtad política), que entre las clases dirigentes de los judíos, ya sea los de Jerusalén o los de regiones marginales como Transjordania, la helenización alcanzó un grado considerable. Durante todo este período, muchos familiares y amigos de los altos sacerdotes oníadas (y más tarde algunos de los altos sacerdotes usurpadores mismos) se comportaron como los altos clérigos católicos durante el Renacimiento: hacia afuera seguían la Ley Mosaica, pero en sus sentimientos y pensamientos eran más bien paganos.

Con la conquista de Palestina por el rey seleucida Antíoco III el Grande, aproximadamente en 200 a. e. c., no ocurrió ningún cambio importante e inmediato en el status civil de los judíos, excepto que Antíoco, más

liberal que los ptolomeos, otorgó una especie de carta de libertades a la comunidad judía, que le reconocía el derecho de ser gobernada por su propia "constitución" (*politeia*), es decir por la Ley Mosaica. Desgraciadamente, las relaciones entre los reyes seleucidas y sus súbditos judíos se deterioraron pronto por una variedad de razones. El hijo de Antíoco, Seleuco IV, intentó apoderarse de los depósitos de plata en el tesoro del Templo de Jerusalén, y Antíoco IV Epífanes interfirió en las costumbres religiosas de los judíos piadosos e intentó introducir hábitos paganos en Jerusalén y en otras ciudades de Judea. Estos fenómenos eran más que una simple manifestación de sentimientos antijudíos. En una gran medida fueron el resultado de la lucha por el poder entre las dos facciones de las clases dirigentes judías, ambas ampliamente helenizadas y despreciativas hacia sus compatriotas.

Probablemente el motivo individual más poderoso para la invasión de Judea por los ejércitos sirio-macedonios fue la solicitud de los aristócratas judíos helenizados, tanto sacerdotes como laicos, que creían que la transformación de Jerusalén en una *polis* helenística, tal vez con el nuevo nombre de Antioquía, les sería favorable. Su actitud se describe en el hebreo bíblico arcaico por el autor de I Macabeos en estos términos: "En aquellos días salieron de Israel los que repudiaban la ley, y convencieron a muchos, diciendo: vamos a hacer un pacto con los paganos que nos rodean, porque desde que nos hemos separado de ellos nos sobrevinieron muchos males". El relato que tenemos en II Macabeos, escrito originalmente en griego, es más preciso. Su autos nos describe que Jasón, el hermano del alto sacerdote Onías III, sobornó al rey seleucida para que lo nombrara alto sacerdote en vez de su hermano y para

que le permitiera la construcción de un gimnasio y de un *ephebeum* (centro juvenil helenístico) en Jerusalén. "Y cuando el rey accedió", continúa este autor, "Jasón, al subir al poder, procedió en seguida a transformar a sus correligionarios de acuerdo a los moldes griegos". Además de edificar un gimnasio en la misma sombra del Templo, Jasón indujo a los sacerdotes a desatender sus obligaciones para tomar parte en juegos atléticos, vestidos como griegos. Hasta mandó enviados para representar a Jerusalén en el festival pagano de Tiro en honor de Heracles, dándoles trescientas dracmas para que contribuyeran a los gastos del sacrificio pagano. Sería difícil imaginar una ofensa mayor para la moral de los judíos piadosos. Los actos de los helenizantes debían haberles parecido todavía más graves que el intento de Antíoco Epífanes de prohibir el ejercicio del judaísmo.

Esta enfermedad desesperada de la nación judía encontró su remedio desesperado en la revuelta armada dirigida por Matatías Asmoneo y sus hijos contra los "legalistas" judíos y sus amos seleucidas. Al tener el apoyo de las grandes masas de la población, los Asmoneos no sólo conquistaron la libertad religiosa, sino que establecieron un Estado independiente, y hasta ocuparon territorios nuevos, judaizando por la fuerza a los países vecinos de Idumea y Galilea. Sus actividades imperialistas fueron luego fuertemente criticadas por los Jasidim o "piadosos" antimundanos, de los cuales se derivaron los Esenios.

Sin embargo, las mismas influencias foráneas que provocaron la revuelta de Matatías estuvieron también presentes, aunque con menor fuerza y continuidad, en la mayor parte del período asmoneo (de aproximadamente cien años), y sobre todo en la segunda

mitad del período. La necesidad de mantener las relaciones diplomáticas con Roma y con otros Estados, implicó la preparación de embajadores y dignatarios versados en las costumbres griegas y helenísticas.

Por otro lado, estos embajadores que iban al Occidente eran a veces los portadores de la cultura judía entre los gentiles, o, al contribuir a la elevación de la moral de los judíos de la diáspora, ayudaban a realizar conversiones al Judaísmo. Un relator romano de anécdotas históricas, Valerius Maximus, nos cuenta que en el año 139 a. e. c. el *praetor* de Roma "forzó a los judíos a volver a su patria porque intentaban corromper la moral romana a través de su culto de Júpiter Sabazius" (probablemente un error por YHWH Sabaot, "el Señor de los Ejércitos"). Ya que esto ocurrió aproximadamente un año después que Simón el Asmoneo enviara a Numenio, hijo de Antíoco, y a Antipater, hijo de Jasón, como embajadores ante el senado romano, es factible que la presencia de dignatarios judíos en Roma estimulara a la comunidad judía de allí a propagar con más fuerza las virtudes del Judaísmo.

No es sorprendente encontrar judíos probablemente piadosos, como estos embajadores con nombres griegos, y cuyos padres tienen también nombres helénicos. Esto fue común durante todo el período helenístico-romano. Y el uso de los nombres griegos no era, de ninguna manera, limitado a dignatarios que iban a negociar con gobiernos extranjeros. El tratado *Pirke Avot,* que nos informa sobre la secuencia de la tradición erudita desde Moisés hasta los tiempos de Rabí Judá el Patriarca, muestra que varias de las grandes autoridades fariseas llevaban también nombres griegos: por ejemplo, Antigono de Sojo, Dositeo, un discípulo de Shammai, y Trifón o Terpon (Tarfon).

Los asmoneos posteriores se separaron más y más de la política y de las costumbres de los primeros macabeos y de sus aliados jasidicos. Juan Hircano, hijo de Simón y nieto de Matatías, rompió con los fariseos y se convirtió en un partidario de los saduceos, los sucesores de los sacerdotes helenizantes que habían sido atacados por su abuelo. Los gobernantes judíos intervinieron cada vez más en guerras foráneas y en la política internacional, llegaron a depender de mercenarios extranjeros, y mostraron una creciente tendencia a imitar el estilo de los reyes helenísticos, por ejemplo, en cuanto a la acuñación de monedas y al otorgamiento de títulos.

Diversos acontecimientos intensificaron el proceso de la helenización y, en una medida menor, el de la romanización. Se puede mencionar la intervención de Roma en Palestina bajo Pompeyo, en 63 a. e. c., las luchas entre los pretendientes hasmoneos al trono y el reconocimiento de Herodes el Idumeo como rey de Judea en 40 a. e. c. Sin embargo, la esencia del Judaísmo no fue seriamente afectada por estos hechos. El proceso continuó, naturalmente, durante el largo reinado de Herodes y los cincuenta años que duró el gobierno de los procuradores romanos, hasta el estallido de la revuelta judía contra Roma, en 66 e. c. De una manera curiosa, esta helenización creciente es todavía más visible en aquel período (los primeros tres siglos de la era común) cuando los rabinos de Palestina estaban consolidando los fundamentos del Judaísmo Talmúdico.

Veamos algunos ejemplos de estas diferentes formas de influencias romano-helénicas. Ante todo está el hecho impresionante de que el idioma hebreo y arameo de los primeros tiempos del período talmúdico tenía más

de dos mil palabras de origen griego y latino. Estas palabras adoptadas no se limitaban al lenguaje hablado en los círculos gobernantes y cultos, sino que formaban parte del lenguaje cotidiano del pueblo. Servían para designar términos importantes en campos como el político, el económico, el jurídico y el tecnológico, y también en el arte, en las ciencias y hasta en la teología. Se podrían citar muchos casos de la invasión del griego y del latín en la vida judía, algunos realmente divertidos. Por ejemplo, cuando los rabinos decretaron, después de la guerra de Quietus, en 117 e. c., que nadie debería enseñar griego a sus hijos en lo futuro, la palabra que usaron para referirse a esta guerra no fue la palabra común hebrea *miljamá,* sino la palabra griega *polemos.* También cuando un rabino palestinense se refirió, en un sermón popular, al "sillón de Moisés", uno de los rasgos arquitecturales comunes de una sinagoga, usó la palabra griega para sillón, *kathedra.*

También podemos comentar aquí lo que constituye tal vez el ejemplo más notable de la manera en que la corriente del arte helenístico rodeaba la misma ciudadela de la vida religiosa judía en Palestina, pero sin afectarla sensiblemente. No hay institución o forma religiosa que esté más identificada con el judaísmo rabínico y por consiguiente con el judaísmo medieval y moderno que la sinagoga, este reemplazante local del Templo de Jerusalén (algunos rabinos la llamaban *miqdash me'at,* pequeño santuario) que pudo suplir tan admirablemente el lugar del Templo una vez que éste fue destruido. Casi todas las sinagogas (aproximadamente cuarenta que datan del período romano han sido excavadas) fueron construidas en el estilo de la basílica helenístico-romana, es decir como un edificio rectangular dividido en tres naves por dos hileras de

columnas. Los pilares externos, las decoraciones de los capiteles, los moldes arquitectónicos y los mosaicos son todos adaptaciones provinciales del estilo helenístico. Y esto todavía no es todo. Una importante inscripción dedicatoria encontrada en Jerusalén y que data del primer siglo de nuestra era, no está redactada ni en hebreo ni en arameo sino en griego. En una de sus partes dice: "Theodotto, hijo de Veteno, sacerdote, construyó esta sinagoga para la lectura de la Ley y la enseñanza de los mandamientos".

Fue seguramente difícil para los judíos, aun absteniéndose de visitar las ciudades helenísticas cercanas, escapar de la omnipresencia de la arquitectura y de las artes plásticas greco-romanas. Esto tiene especial validez para la época de Herodes el Grande, cuando junto con la reconstrucción del Templo de Jerusalén se construyeron otros numerosos edificios en esta ciudad, se embellecieron las ciudades de Cesárea y de Samaria junto con la misma capital de Herodes. Todavía se pueden ver en Jerusalén monumentos helenístico-orientales, como la tumba de los Jueces, la tumba de Josafat, de Absalón, etc. Tenemos también los descubrimientos de las pinturas sepulcrales helenísticas de Marisa, Bet Shearim, Bet Jibrin, Sheikh Ibreicq y de otras partes. Recientemente, todo este material ha sido descripto por el profesor Edwin Goodenough, de Yale, en los primeros cuatro volúmenes de su imponente serie *Símbolos Judíos en el Período Greco-Romano.*

¿Qué significación tenía todo este conjunto variado y atractivo de arte, tecnología, ciencia y pensamiento helenístico para la vida interior de los judíos de Palestina? Para tratar de contestar esta pregunta, nos ocuparemos por separado de los tres grandes partidos socio-religiosos, escuelas o "sectas" (para usar este término

tradicional hasta cierto punto engañoso) en que se dividió la población judía de Palestina en el período helenístico-romano. Estas "sectas" (la palabra es una traducción del término griego *hairesis* usado por Josefo, y que significa algo como "escuelas de pensamiento", o tal vez, "denominaciones") eran los saduceos, los fariseos y los esenios.

Tal como vimos, los saduceos eran los aristócratas, tanto en la esfera sacerdotal como en la laica. Su interés era mantenerse en una posición conservadora, puesto que sus ingresos y su autoridad estaban basados en los privilegios sacerdotales especificados en las Leyes de Moisés, la "constitución" del Estado judío. No podía esperarse de ellos que favorecieran los cambios que los fariseos liberales y democráticos querían introducir en la Ley en favor de la población no-sacerdotal. En el conservadorismo de los saduceos la devoción a los antiguos ideales proféticos no jugaba un papel muy importante. De este modo no había nada que los retuviera en su intento de helenizar a Judea en los días de Antíoco Epífanes. A pesar de que esta tentativa se frustró por la resistencia heroica de los Macabeos, varios de los posteriores gobernantes hasmoneos, más cercanos a la minoría saducea que a la mayoría farisea en el Sanhedrín o Senado, muestran la influencia de la práctica política helenística. Sin embargo, los saduceos tuvieron sólo preeminencia durante los últimos años del período helenístico y los primeros de la época romana, y con el derrumbe del Estado judío en 70 e. c. desaparecen de la escena. Su temporaria dominación política no pudo afectar vitalmente el pensamiento social y político de los judíos.

Los fariseos, cuyo nombre significa separatistas, obtuvieron esta denominación, probablemente, no sólo

porque se separaron de los hasmoneos de vida mundana, sino también porque se opusieron con vigor a las costumbres helenísticas, por más que no pudieron sustraerse por completo a esta influencia foránea. Debemos a los fariseos la conservación del judaísmo profético, con su insistencia sobre la primacía de la justicia social y con su fe mesiánica en la última conversión de toda la humanidad a la aceptación de la paternidad de Dios y de la hermandad de los hombres. Para nuestra generación esto es un lugar común. Pero en la época de la cual hablamos esta esperanza mesiánica era un programa original y emprendedor, especialmente porque no se trataba de un tema meramente evangélico de unos pocos profetas inspirados e indisciplinados, ni de las especulaciones utópicas de unos pocos pensadores griegos. Fue más bien el plan político y religioso de toda una comunidad, cuya manera de vivir o *halajá* encarnó el plan hasta un grado notable, especialmente si consideramos las dificultades de la dominación extranjera y de la disensión interna. Este modo de vida está bien documentado para nosotros en el *corpus* de la literatura talmúdica en sentido amplio.

Con respecto a la influencia helenístico-romana sobre el judaísmo fariseo, es necesario hacer notar que aunque haya una amplia evidencia de que los rabinos estaban familiarizados con las instituciones y actitudes greco-romanas en lo religioso, jurídico y social, no se puede concluir de este conocimiento, existente entre sus líderes, que los judíos pertenecientes a la mayoría farisea hayan sido influenciados por la cultura helenístico-romana. Es indudable que hay similitudes notables entre las fórmulas legales usadas en contratos de venta, de casamiento, de divorcio, etc., por los judíos y por los griegos en Egipto. Esto se estableció ya desde el

descubrimiento de los *papyri* jurídicos de la época ptolemaica y romana de Egipto. Pero, como lo sugirió el difunto profesor Louis Grinzberg, estas semejanzas podrían ser la consecuencia de un origen común de estas fórmulas, origen que bien podrían ser las fórmulas legales de la antigua Mesopotamia. En cuanto a la influencia del derecho romano en la Palestina judía, esta cuestión no está todavía decidida, a pesar de que fue planteada hace varios siglos. Uno de los entendidos más destacados de esta rama particular del derecho comparativo, Profesor Boaz Cohen, observó acertadamente que dada la circunstancia de que la comparación crítica entre el derecho romano y el judío empezó sólo recientemente, "sería prematuro formular afirmaciones sobre si los judíos y los romanos, respectivamente, se aprovecharon o no, en una medida significativa, de la experiencia legal de los otros".

¿Podemos decir, aparte de la influencia pagana en lo legal y en lo económico, que la cultura greco-romana haya penetrado hasta la médula el judaísmo fariseo y que haya afectado el pensamiento de las grandes autoridades rabínicas? ¿Habrá afectado esta influencia las normas de interpretación que ellas han dejado sentadas y que han formado el marco para el gran comentario talmúdico de la ley bíblica? El profesor David Daube de Oxford sugirió que las primeras formulaciones de Hillel, que sirvieron de modelo para los métodos de interpretación, se derivaron de la retórica helenística. Sin embargo sus argumentos no son concluyentes. No es suficiente mostrar, tal como él lo hace, que existe una similitud entre la distinción de Hillel entre la ley oral y la ley escrita, o entre el intento de Hillel y el de los griegos de reconciliar la autoridad y la razón. No sería difícil encontrar los mismos métodos usados

por juristas en la India y en la China en un período inicial. Por eso uno se ve inclinado a suponer que tales métodos de interpretación surgen naturalmente en toda sociedad donde se encuentran ciertos principios generales de derecho junto con códigos autoritarios.

Si admitimos que algunas de las instituciones sociales y económicas, como también algunas formas legales de la comunidad judía en Palestina, han sido influenciadas por instituciones y formas correspondientes de sus gobernantes y vecinos helenísticos y romanos, no estamos obligados o concluir, a partir de aquí, que estas influencias foráneas afectaron el carácter esencial del judaísmo fariseo. A lo sumo, el efecto de tales influencias fue un énfasis todavía mayor sobre aquellas creencias y prácticas heredadas del judaísmo profético, que hicieron que los fariseos y sus adeptos se sintieran superiores a la intelectualidad griega y a la potencia política romana. Esto no equivale a decir que el judaísmo fariseo estaba en una posición más ventajosa por no haber sido influenciado decisivamente por la filosofía y la ciencia de los griegos y el derecho y las técnicas militares de los romanos. Pero no se puede afirmar, desde una posición completamente imparcial, que el cristianismo, que sí asimiló estas influencias greco-romanas, haya dado al mundo una religión o una ética más elevada que la de los fariseos, quienes preservaron los ideales más universales del judaísmo profético al "edificar una muralla alrededor de la Torá". Y si nosotros, sus descendientes, hemos bajado considerablemente estas defensas para poder disfrutar de las realizaciones culturales de los gentiles, podemos estar aún hoy agradecidos a los constructores de la muralla por hacernos conscientes de que hemos contribuido igual que griegos y romanos a la creación de la civilización europea.

La tercera gran "secta" o partido socio-religioso entre los judíos de Palestina en nuestro período fue la de los esenios. Su nombre se deriva de la palabra aramea *jasen,* que al igual que el término hebreo correspondiente *jasidim* significa "los piadosos" o "santos". Filón y Josefo nos han familiarizado ya hace tiempo con la notable organización comunal de los esenios, que vivieron aparte de la gran mayoría de los judíos. Características de la secta eran sus prácticas religiosas arcaicas, que exigieron gran estrictez en la pureza ritual; su doctrina sobre los espíritus malos y buenos, que se acercaba al dualismo no-judío; su interés en las curaciones por la fe y en las visiones apocalípticas; y su doctrina casi calvinista de la elección y del determinismo teológico.

A diferencia de los fariseos y saduceos, cuyas creencias fueron descriptas, en gran parte, en las primeras fuentes rabínicas y también en los evangelios, los esenios no se pueden identificar claramente con ningún grupo mencionado en la literatura rabínica. Por eso, algún tiempo atrás, existió una incertidumbre en cuanto a sus relaciones exactas con las otras "sectas", y no fue posible decidir si sus creencias y prácticas se han desarrollado simplemente a partir de determinadas tendencias israelitas más antiguas (la así llamada tradición nomádica ejemplificada por los antiguos rehabitas) o si se han derivado de culturas foráneas, iranias o griegas, o de ambas. Sin embargo, durante los primeros años de este siglo varios investigadores llegaron a la conclusión de que los esenios eran responsables por los libros apocalípticos entre los Apocryfha y Pseudepigrafha (los libros que no se aceptaron dentro del canon bíblico), tales como Enoj, los Jubileos, el Testamento de los Doce Patriarcas, etc., que contienen ideas parecidas a las que Filón y Josefo adjudican a los esenios.

Esta suposición razonable ha llegado a ser casi una certeza a través del sensacional descubrimiento, en 1947, de los Rollos del Mar Muerto por un árabe palestinense. Se trata de rollos escritos en hebreo que han sido sellados dentro de jarras y se escondieron en una cueva en la orilla occidental del Mar Muerto, en una región del desierto de Judea llamada Wadi Qumran. Desde este descubrimiento, arqueólogos franceses y británicos que trabajan en Jordania, exploraron un gran número de cuevas en la misma región y descubrieron cientos de fragmentos de escritos bíblicos y apocalípticos. Se demostró por varios métodos, que satisficieron por lo menos a la mayoría de los expertos en este campo, que los rollos de Qumran se escribieron entre la revuelta macabea y la destrucción de Jerusalén, es decir entre 170 a. e. c. y 70 d. e. c.

Uno de estos rollos contiene las reglas de una especie de comunidad monástica, llamada *yahad,* que tiene semejanzas sorprendentes con la organización comunitaria de los esenios tal como la describieron Filón y Josefo. Otros rollos de Qumran contienen doctrinas que se asemejan a las de los libros apocalípticos arriba mencionados, que ya anteriormente fueron consideradas por algunos expertos como de origen esenio. Quedan pocas dudas de que estos autores de los rollos de Qumran son idénticos a los esenios o estrechamente vinculados a ellos. Y puesto que ahora ya tenemos, aparentemente, escritos esenios redactados en su lenguaje original, podemos apreciar con mayor exactitud su papel en la historia del judaísmo y sus relaciones con los otros grupos de su época.

Me atrevo a sugerir, apoyándome en las nuevas evidencias, que los esenios eran un subgrupo fariseo en el cual adquirió una gran preeminencia la especulación apocalíptica, el dualismo cósmico y ético, el pesimismo y el desprecio por la propiedad privada. Cumplieron con la mayor parte de las leyes orales y escritas de la *halajá* farisea, pero de una manera mística, esotérica y arcaica. Además, su preocupación por el poder del mal en el mundo y su separación de la comunidad nacional, fue considerada, aparentemente, por las autoridades fariseas como algo muy próximo al sectarismo y al gnosticismo, es decir a la concepción de que el mundo de la materia no fue creado por Dios sino por un principio del mal, opuesto a Dios. Puesto que los esenios reverenciaban a Moisés como el legislador elegido para revelar la ley de Dios, no pudieron aceptar totalmente el dualismo gnóstico. Sin embargo se aproximaban tanto a éste, que no sería incorrecto caracterizar a los esenios como fariseos gnostizantes. En la medida en que lo podemos ver hoy día, esta tendencia gnostizante fue el resultado del contacto con gnósticos paganos, que combinaron determinados contenidos platónicos y pitagóricos con elementos de la teología irania para crear una especie de religión filosófica o de teosofía.

En una u otra envoltura, esta tendencia gnóstica reapareció periódicamente en la historia judía. Podemos citar como ejemplo las publicaciones de Zohar en el siglo trece, en España; el círculo místico de Cordovero, Isaac Luria y otros en el siglo XVI en Safed, y el surgimiento del jasidismo en Galicia en el siglo XVIII. Este judaísmo gnóstico-cabalístico-jasídico, que en algunos períodos era una corriente subterránea para emerger a la superficie en otros, es tal vez el ejemplo más notable de la influencia helenística sobre los judíos de habla hebrea de Palestina, diferenciados de los judíos de habla griega de la Diáspora.

Capítulo IV

LA INFLUENCIA HELENÍSTICA SOBRE EL JUDAÍSMO DE LA DIÁSPORA

La palabra griega *diáspora* aparece varias veces en la Biblia Griega como traducción de varias palabras hebreas que significan todas "dispersión" y que se refieren a las comunidades judías esparcidas por Babilonia, Egipto y el litoral mediterráneo después de la destrucción de Jerusalén en 586 a. e. c.

Aquí sólo nos ocuparemos de la diáspora occidental durante el período helenístico-romano. A pesar de que su historia tiene varias lagunas, tenemos un conocimiento bastante detallado de un gran número de acontecimientos significativos en la historia de comunidades tan importantes como las de Antioquía, Alejandría y Roma, las tres ciudades principales del mundo grecoromano. Tenemos también una noción bastante completa sobre la distribución de los judíos en todo este período. Quedaron inscripciones en ciudades europeas y asiáticas, papiros de Egipto, y copias de decretos oficiales referidos a los derechos cívicos de las comunidades judías, que nos facilitan una visión de determinados aspectos de la vida de los judíos en estas regiones [1]. Hay

[1] Un considerable número de judíos se estableció en el Occidente, ya antes de los tiempos de Alejandro Magno, en la

una cantidad suficiente de literatura judía helenística para permitirnos formar fundados juicios sobre la religión y el modo de pensar de los judíos de habla griega. Las descripciones de los primeros misioneros cristianos contribuyen asimismo a la aclaración de las actitudes religiosas de los judíos en la Diáspora. También el considerable número de referencias a judíos en los escritos griegos y latinos pre-cristianos, nos facilitan la comprensión de las actitudes de los gentiles hacia los judíos que vivían en su medio. Finalmente, se conservaron las partes sustanciales de los escritos de dos judíos helenizados excepcionales, el filósofo Filón de Alejandría y el historiador Josefo de Jerusalén. Sus obras, además de ser fuentes contemporáneas invaluables de la historia de los judíos en el primer siglo de la era cristiana, contienen también reveladores retratos de sus autores. Ambos escritores son leales al judaísmo, pero de distintas maneras, y la misma diferencia que media entre ellos en cuanto a formación, carácter y temperamento, nos ayuda a comprender el influjo del helenismo sobre los intelectuales judíos.

Tanto Josefo como Filón afirman con un orgullo consciente que sus correligionarios fueron invitados a esta-

colonia militar fundada por gobernadores persas de Egipto en la isla de Yeb (llamada luego Elefantina), cerca de la primera catarata del Nilo, a comienzos del siglo V a. e. c. Debido a un cierto número de papiros descubiertos hace aproximadamente cincuenta años por exploradores alemanes, tenemos algunos datos sobre este grupo de judíos de habla aramea. Es posible que después que los macedonios conquistaran Egipto y desalojaran a los persas, una parte de estos judíos se estableciera en otras ciudades de Egipto, convirtiéndose en los núcleos de las comunidades judías de habla griega en Egipto. Parece sin embargo que la mayoría de las comunidades de la diáspora helenística fueron fundadas por emigrantes de Judea después de las conquistas de Alejandro Magno.

blecerse en centros como Alejandría y Antioquía por reyes tan ilustres como Alejandro Magno y Seleuco I. Desafortunadamente, los dos autores escribieron con una cierta intención apologética, de modo que los historiadores vacilan en aceptar directamente sus afirmaciones. Podemos suponer, sin embargo, que los judíos vivieron ya en Egipto, Fenicia, Siria, en algunas islas griegas y en las ciudades costeras de Asia Menor, desde los primeros años de la época helenística. Josefo cita al historiador Hecateo de Abdera, quien, viviendo después de 300 a. e. c., escribió que después de la muerte de Alejandro muchos millares de judíos emigraron a Egipto y a Fenicia como consecuencia de los disturbios en Siria. En la misma obra Josefo recuerda que Clearco, discípulo de Aristóteles, escribió un libro sobre el sueño, en que había una anécdota acerca de un judío notable con quien Aristóteles se encontró en Asia Menor. Este judío, dijo Aristóteles, "fue griego no sólo en su lenguaje sino también en su alma", es decir un judío que era completamente helenizado. Aun en el caso de que este encuentro fuera meramente inventado, es claro que Clearco estaba escribiendo en los primeros años del período helenístico, y que para los lectores griegos era natural encontrarse con judíos helenizados en Asia Menor en aquel tiempo.

Por más que no tengamos una noción exacta de la cronología de la radicación de los judíos de habla griega en las ciudades helenísticas, sabemos que en el primer siglo de nuestra era había una gran cantidad de comunidades judías "esparcidas por todos los continentes e islas", como lo dice Filón, aunque tengamos que rechazar su afirmación de que estos judíos de la diáspora "no parecían ser mucho menos numerosos que los habitantes originales". El hecho es que la población judía

del Imperio Romano en la época de Filón era alrededor del diez por ciento, es decir aproximadamente de seis millones entre los sesenta. La lista de las doscientas comunidades judías que resurge de fuentes tan dispersas como los papiros, las inscripciones, el Talmud, Filón, Josefo, la temprana literatura cristiana, y los historiadores paganos, es indudablemente impresionante. Estas comunidades se extendieron desde España hasta Rusia Meridional en Europa, como también por África Septentrional y las partes occidentales de Asia. Sabemos poco de ellas, en algunos casos solamente uno o dos nombres de sus integrantes. Pero en cuanto a las colonias grandes en Antioquía, Alejandría y Roma, tenemos suficiente información sobre los derechos civiles y sobre la organización de los judíos, para pulsar las actitudes que tuvieron frente a ellos los gobernantes helenísticos y romanos (favorables en la mayoría de los casos) y la población gentil (desfavorable en la mayoría de los casos).

Filón y Josefo incursionaron en el terreno de la retórica cuando insistieron en que los judíos disfrutaron plenos derechos ciudadanos (*politeia*) en las ciudades helenísticas. Sin duda, ambos tenían la misma razón para exagerar: estaban escribiendo en una época en que los antisemitas (un término inadecuado pero en este momento generalmente aceptado para agitadores antijudíos) estaban tratando de convencer a las autoridades romanas para que anularan los privilegios de los judíos en estas ciudades. Puede ser que unos pocos judíos consiguieran la ciudadanía como un favor especial, pero la gran mayoría no pudo haber sido ciudadana, ya que esto hubiera significado la plena participación en la vida cívica, incluidos naturalmente los festivales y sacrificios paganos, que causaban horror a los judíos piadosos.

En vez de la ciudadanía, los residentes judíos de Alejandría, Antioquía, Éfeso y otras ciudades helenísticas, tenían el *status* de *isopoliteia* o de "casi-ciudadanía". De este modo, organizados en corporaciones separadas o en *politeuma* dentro de la *polis*, disfrutaron de una autonomía religiosa y cultural y estaban exentos de aquellas obligaciones cívicas que estaban en conflicto con la religión judía. Esto significaba que los judíos, aunque no estaban a la par de los griegos y macedonios, que eran los únicos que tenían plenos derechos de ciudadanía en las ciudades helenísticas de Egipto, Siria y Asia Menor, tenían casi los mismos privilegios que ellos. En este sentido se distinguieron de la población oriental nativa, y su posición favorecida contribuyó naturalmente al resentimiento popular contra ellos. De vez en cuando este resentimiento estalló en forma violenta, especialmente en la época romana; pero de esto hablaremos luego.

No nos quedaron decretos oficiales que atestigüen el otorgamiento de derechos cívicos especiales a los judíos de los primeros siglos de esta época, pero sí tenemos tales documentos en la era romana. El Senado Romano y más tarde los emperadores, simplemente continuaron la costumbre ya anterior de reconocer un *status* especial para los residentes judíos de las ciudades helenísticas.

Citaremos, como ejemplo, una parte de un decreto que emitió Dolabela, gobernador de las provincias de Asia designado por Julio César, a las autoridades de la ciudad de Éfeso, tal como lo transcribe Josefo.

"Alejandro, hijo de Teodoro, el enviado de Hircano, el hijo de Alejandro (Janeo), el gran sacerdote y

etnarca de los judíos, me ha explicado que sus correligionarios no pueden rendir el servicio militar porque no pueden llevar armas o marchar en los días del *shabat,* y tampoco pueden obtener los alimentos a los cuales están acostumbrados. Por esto, Yo, igual que los gobernadores que me precedieron, les concedo una exención del servicio militar y les permito seguir sus costumbres antiguas y reunirse para ritos sagrados de acuerdo con sus leyes, y hacer ofrendas para sus sacrificios (en Jerusalén)."

Entre los papiros que han sido descubiertos en Egipto hay una larga carta del emperador romano Claudio a los Alejandrinos. En este documento, escrito unos pocos años después del pogrom contra los judíos en Alejandría, Claudio, que de ninguna manera era parcial en favor de los judíos (durante su reinado muchos de ellos fueron expulsados de Roma), advierte a los judíos y a los gentiles de la ciudad que no prolonguen sus querellas. Al mismo tiempo anuncia su intención de preservar los privilegios de los cuales los judíos disfrutaron desde la época del emperador Augusto. Esta parte de la carta reza como sigue:

"Por esto apelo ahora de nuevo a los alejandrinos para que sean benévolos y humanos frente a los judíos, quienes por muchos años conviven ya con ellos en la ciudad, para que no profanen ninguno de los ritos que los judíos observan en la adoración de su dios, y para que les permitan seguir sus costumbres tal como en los tiempos del divino Augusto. Después de haber escuchado las dos partes, he sancionado estas costumbres. Por otro lado, prohibo expresamente a los judíos agitarse por más derechos que los que tuvieron en el pasado, o enviar en el futuro dos embajadas como si vivieran en dos ciudades, lo que no se ha hecho nunca

antes, o forzar su entrada en los juegos del gymnasiarca o del kosmetes mientras están disfrutando sus propios privilegios y participan en la abundancia de una ciudad extranjera, o de traer y admitir entre ellos judíos provenientes de Siria o de Egipto Meridional. En caso contrario los perseguiré en todas las formas, por fomentar una plaga común al mundo entero".

Estos párrafos son una clara expresión de la impaciencia del emperador romano ante lo que él consideraba un intento de los judíos para ampliar los derechos que les habían sido otorgados por emperadores anteriores, y de su resolución de no admitir que los antisemitas de Alejandría les quitaran esos derechos. Los mismos o parecidos derechos habían sido otorgados a los judíos por los reyes ptolemaicos de Egipto. Esto está claro tanto por las reivindicaciones hechas por escritores judíos, como por una gran cantidad de inscripciones griegas que se encontraron en diferentes partes de Egipto. Estas últimas son inscripciones dedicatorias de las sinagogas en honor de varios reyes y reinas ptolemaicas reinantes. Los donantes eran "los judíos de tal y cual lugar". Tenemos también varias inscripciones de ciudades del Asia Menor en las cuales las comunidades judías locales están descriptas en los mismos términos vagos. De las fuentes literarias resalta claramente que cada comunidad tenía su cuerpo gobernante que ejercía la supervisión sobre los asuntos internos del *politeuma* y cuidaba que las autoridades de la ciudad respetaran los diversos derechos especiales que otorgaron a los judíos varios gobernantes helenísticos y sus sucesores romanos.

El historiador griego Estrabón, contemporáneo de Augusto, describe el *status* cívico de los judíos en el estado-ciudad Kyrenia en África Septentrional (en la Libia

moderna). Transcrito por Josefo, el pasaje reza como sigue:

"Había cuatro clases en el Estado de Kyrenia. La primera consistía de ciudadanos, la segunda de agricultores, la tercera de extranjeros residentes y la cuarta de judíos. Este pueblo ha abierto ya su camino en todas las ciudades, y no es fácil encontrar un lugar en el mundo habitado que no haya recibido a esta nación y donde ella no haya hecho sentir su poder."

Más adelante Estrabón nos cuenta que en la gran ciudad de Alejandría los judíos se gobernaban por un etnarca de sus propias filas,

"quien gobierna el pueblo, decide juicios y supervisa los contratos y las ordenanzas, como si fuera el jefe de un Estado soberano".

Más tarde el Emperador Augusto reemplazó al etnarca con un *gerousia* o senado, cuyas ordenanzas eran ejecutadas por los magistrados.

Durante la era ptolemaica las comunidades judías en Egipto, además de estar protegidas en el ejercicio de su religión, eran generalmente bien tratadas. Había excepciones, como cuando Ptolomeo VII Fiscono estuvo en guerra contra su hermano, Ptolomeo VI Filometor, y encontró que la mayoría de los judíos apoyaba a su hermano; o cuando Cleopatra estuvo en guerra con su hijo Ptolomeo Latirus, y confió su dirección militar a dos generales judíos llamados Hananías y Hilkias. Puede ser que durante este período los egipcios nativos y algunos griegos ambiciosos hayan sido hostiles a los judíos, pero no tenemos noticias sobre un antisemitismo abierto entre las masas hasta que los romanos convirtieron a Egipto en una provincia del Imperio.

En la misma ciudad de Roma, donde el gobierno se opuso constantemente a toda concesión de libertades a

organizaciones religiosas o sociales por miedo a una actividad política subversiva, los judíos no estaban organizados en una única corporación grande o *politeuma* como en casi todo el resto de la diáspora. Estaban organizados, en cambio, en congregaciones separadas llamadas *synagogai* (el edificio de la sinagoga se llamó *proseucha,* una palabra que el latín tomó prestada del griego y que significa "casa de oración"). Es probable que en ocasiones especiales los jefes de las distintas congregaciones se consultaran o se unieran para presentar juntamente peticiones al Senado romano o a la cancillería imperial. Es precisamente esto lo que hicieron cuando los judíos de Alejandría enviaron una embajada al emperador Cayo Calígula para quejarse del pogrom instigado por el gobernador romano de Egipto, y para interceder ante Cayo para que no llevara a los judíos a la desesperación, exigiendo de ellos que lo adoraran como a un dios.

Primero los judíos se afincaron principalmente en los suburbios de Roma, en la otra orilla del Tíber (cerca de la actual Ciudad del Vaticano). La mayoría de ellos, tal como nos cuenta Filón, eran libertos romanos, "ya que después de ser traídos a Italia como cautivos, fueron liberados por sus dueños, y no se les obligó a violar sus costumbres antiguas". Más tarde los judíos se establecieron también en otras partes de Roma. En el bajo imperio había trece congregaciones, que conocemos sobre todo por las inscripciones griegas que se encontraron en las tumbas. Tres de estas congregaciones tenían nombres de romanos famosos, una el del rey Herodes, tres de distritos de Roma, y seis (a la manera de los *schuls* modernos) se llamaron por el nombre del lugar de origen de los fundadores. Parece que los oficiales de las sinagogas tenían también cargos en los

asuntos cívicos de la comunidad. Hasta cierto grado la estructura de la comunidad fue similar a la de las sociedades socio-religiosas paganas que, a su vez, imitaban la organización del estado-ciudad helenístico-romano. Se ha sugerido que el senado local (*gerousia*) o consejo de la congregación podía haberse modelado también de acuerdo a la forma del Sanhedrín de Jerusalén, pero todavía nos falta saber muchos detalles de esta organización comunal.

Como resultado de circunstancias especiales —por ejemplo la llegada al poder de autoridades que tenían antipatía a los judíos— hubo varias expulsiones de judíos de Roma durante el bajo imperio. Es probable que la expulsión bajo Tiberio (quien desterró también a los adoradores egipcios de Isis durante una época) se debió al antisemitismo de Sejanus, ministro favorito de Tiberio. Filón nos cuenta que después de la muerte de Sejanus el emperador, dándose cuenta de que los judíos fueron acusados injustamente por Sejanus, ordenó a los oficiales romanos permitir a los judíos seguir sus costumbres sin molestarlos.

El número de los judíos en Roma durante los últimos años de la República y durante el bajo imperio, la influencia que ejercían, los chistes de los satíricos romanos y las ocasionales referencias desprejuiciadas en las obras de historiadores paganos, parecen indicar que los judíos eran tratados con consideración en esta época. Así, por ejemplo, Suetonio anota que no había grupo en Roma que hubiera lamentado más la muerte de César que los judíos. Conocemos los actos de gracia del gran dictador hacia los judíos en Palestina, en Egipto y en Asia Menor. Presumiblemente fue también favorablemente dispuesto hacia los judíos de Roma. Por su lado, el emperador Augusto, de acuerdo a Filón, permitió que

los judíos recibieran asignaciones mensuales de granos o de plata como el resto de la población, y si la distribución se hacía en el día del *shabat,* ordenaba a los oficiales guardar la parte de los judíos hasta el próximo día.

Hubo naturalmente emperadores, como Gaius y Domiciano, que impusieron una política antisemita, pero tal política fue siempre una excepción dentro de la tolerancia general que reinaba en el imperio durante la mayor parte de nuestro período. Y hasta Gaius, quien amenazó con colocar su estatua como un objeto de culto en el Templo de Jerusalén y en las sinagogas de la diáspora, detuvo su mano por un tiempo por amistad a Agripa.

Los judíos tampoco carecieron de amigos en la corte. Popea, la mujer de Nerón, intercedió en favor de algunos cautivos judíos por pedido de Josefo, introducido a ella por el actor judío Aliturus. Un agitador antisemita de Alejandría procesado por traición delante de Claudio, fue tan asombrosamente lejos que acusó al mismo emperador de ser un hijo ilegítimo de la judía Salomé. Un primo del emperador Domiciano, Flavio Clemente, fue condenado por "ateísmo", un cargo que, de acuerdo a Dion Casio, fue generalmente empleado contra romanos que "se inclinaban hacia el modo de vivir judío". Finalmente, el autor anónimo de un papiro que se encontró en Oxirrincos, en Egipto, afirma que el emperador Trajano (el mismo Trajano cuyas legiones mataron a muchos judíos durante la guerra con Quietus en 117 d. de C.) saludó muy cordialmente a una delegación judía en Roma, ya que había sido ganado antes para la causa de los judíos por la emperatriz Plotina. De acuerdo a este mismo papiro el jefe antisemita Hermaiscus, en su juicio por traición, se atreve a decir al emperador, "me duele ver que vuestro consejo

privado está lleno de judíos". Naturalmente, esta acusación fue una absurda exageración. Muestra, sin embargo, que los antisemitas de Alejandría eran conscientes de que los judíos romanos tenían alguna influencia en la corte.

Tenemos demasiado poco conocimiento acerca de las condiciones económicas y sociales de la gran cantidad de colonias judías dispersas en los países al borde del Mediterráneo. Del mismo modo que el bioquímico está obligado a coleccionar y a tratar miles de kilos de entrañas animales para extraer unos pocos gramos de una preciosa sustancia médica, el historiador tiene que estudiar toda una pequeña biblioteca de obras paganas, judías y cristianas, además de muchos papiros e inscripciones, para extraer unos pocos hechos significativos acerca de la historia económica y social de las comunidades de la diáspora. El profesor V. Tcherikover, de la Universidad Hebrea, estudió todo el material literario y los papiros de Egipto, y nos dio un valioso sumario de lo que había encontrado.

Resalta de los documentos, que los judíos en Egipto, en la época ptolemaica y romana, participaban en una gran variedad de ocupaciones, de las cuales las de banquero y prestamista (tan monótonamente mencionadas por los críticos de los judíos) eran probablemente las menos frecuentes. Parece que la mayoría de los judíos en Egipto eran agricultores, peones y arrendatarios agrícolas, artesanos, soldados, coleccionadores de impuestos, etcétera; es decir que eran trabajadores modestos y no demasiado prósperos. Fue natural para ellos volcarse hacia la agricultura y la artesanía, las ocupaciones más comunes en su patria palestinense. Había naturalmente algunos mercaderes, especialmente en Alejandría, como lo sabemos por Filón (en los papiros se los menciona muy

raramente), pero su número era relativamente pequeño. Como el Profesor Tcherikover lo señala, su número fue pequeño porque los reyes ptolomeos desconfiaban de los hombres de negocios, que representaban una amenaza a los monopolios reales establecidos para una gran cantidad de mercaderías. Más tarde, bajo el dominio romano en Egipto, la mayor parte del comercio estuvo en manos de corporaciones de mercaderes romanos (*collegia mercatorum*), y puesto que estas corporaciones estuvieron estrechamente ligadas a cultos paganos, hubiera sido imposible, o por lo menos muy difícil para los judíos, llegar a entrar en ellas.

Los esclavos judíos en Egipto, originalmente muy numerosos, fueron rescatados con el tiempo por sus correligionarios. Por otro lado, los judíos ricos eran bastante raros. Sólo se mencionan incidentalmente, como en el caso del *alabarqua* (oficial financiero) Alejandro, quien una vez prestó 20.000 dracmas a Herodes Agripa. Pero la acusación, frecuente entre los antisemitas medievales y modernos, de que los judíos son generalmente ricos y usureros, es casi desconocida en la Antigüedad. Podemos mencionar aquí todavía que en el período romano los judíos de Egipto fueron obligados a pagar un impuesto per capita más elevado que los residentes griegos, y tan elevado como el que tenían que pagar los egipcios nativos: una medida que fue resentida por los judíos más por razones de orgullo que por razones económicas. Después de la destrucción del Templo de Jerusalén en 70 e. c., todo judío egipcio desde la edad de tres hasta los sesenta años, estaba obligado por Roma a pagar un "impuesto judío" especial, lo que reemplazaba la contribución voluntaria de un medio shekel anual al tesoro del Templo.

Sabemos todavía menos del *status* social y económico

de los judíos en Roma. Parece que también aquí, igual que en Egipto, una gran cantidad inicial de esclavos fue gradualmente rescatada por correligionarios o liberada por dueños que los encontraron poco prácticos para trabajos domésticos, a causa de sus peculiares costumbres religiosas. Muchas inscripciones nos hablan de artesanos judíos, lo que no es de sorprender después de lo que supimos de los judíos egipcios. Lo que sorprende más son referencias literarias a actores judíos, como Aliturus. No sabemos si fueron judíos que conservaban las costumbres religiosas o simplemente personas de origen judío. Se ha sugerido, aunque con evidencia insuficiente, que muchos judíos estaban empleados en la importación y transporte de granos, lo que constituyó una parte importante de las actividades económicas romanas aún antes de los días decadentes del "pan y circo".

Dado el hecho que había por lo menos trece congregaciones separadas en Roma, cada una de un tamaño y de una estabilidad apreciables, y considerando que los diferentes cementerios judíos tenían algunos monumentos funerarios y sarcófagos valiosos, es fácil suponer que la colonia judía en Roma no sufría mucha pobreza en los días del bajo imperio. Sin embargo, encontramos inscripciones judías que se refieren a "amigos de los pobres" y a oficiales encargados de distribuir limosnas entre los pobres. Estas referencias, junto con la burla acerca de los "mendigos judíos" en las sátiras de Juvenal, apoyan la suposición de que la colonia judía de Roma no era desproporcionadamente próspera.

En cuanto a las muchas colonias judías esparcidas por Siria, Asia Menor y los países adyacentes, estamos otra vez limitados a unos pocos hechos aislados que conocemos a través de inscripciones o de alusiones incidentales de la literatura pagana o cristiana. Encontramos menciones de donaciones hechas por judíos presumiblemente ricos a sus comunidades. En la próspera ciudad costera de Esmirna, un cierto Eirenopoios, cuyo nombre evidentemente es una traducción griega de Salomón, dio siete monedas de oro para la balaustrada de la sinagoga. En otra ciudad, Focea, un judío de nombre Tatión edificó una sinagoga y una columnata "a sus propias expensas". En una ciudad de Asia Menor, Éfeso, un judío fue uno de los "médicos principales", presumiblemente uno de los diez designados por la ciudad.

Uno podría seguir mencionando inscripciones y fuentes literarias que ofrecen fragmentos pintorescos de una pequeña área de la vida social y económica de las comunidades judías de la diáspora. Desgraciadamente no podemos esbozar todavía las grandes líneas de este período tomado en conjunto, y tal vez no lo podremos esbozar nunca. Todo lo que podemos decir con seguridad es que un número considerable de comunidades judías del mundo greco-romano eran bastante prósperas y seguras como para mantener una vida cultural propia durante siglos; que impresionaron profundamente a los historiadores paganos y a los primeros cristianos, y que por lo menos algunas de ellas (como en el caso de las comunidades de Alejandría, Roma y Antioquía) despertaron la admiración ligeramente envidiosa de sus correligionarios en Palestina.

Capítulo V

LOS LOGROS DEL JUDAÍSMO HELENÍSTICO

La experiencia de los judíos en la época helenística, tal como la hemos esbozado aquí, anticipa un desarrollo intelectual complejo. Sin embargo, desde la distancia de aproximadamente veinte siglos, se pueden distinguir con bastante claridad sus líneas generales. Vamos a ocuparnos, pues, de nuestro tema principal, de la vida religiosa o cultural de los judíos en la diáspora helenístico-romana. Decimos religiosa o cultural porque las dos eran prácticamente sinónimas en el judaísmo antiguo.

Sería fácil de seleccionar, de la larga fila de obras helenístico-judías de las cuales disponemos, una cantidad de pasajes que muestren que la gran mayoría de los judíos, a pesar de vivir en una cultura pagana que en algunos aspectos era superior a la de ellos, permanecieron leales, en espíritu y en la práctica, a las enseñanzas de la Torá, de los Profetas y de las otras Escrituras. Todos estos escritos, con su gran diversidad, tienen una nota común: una orgullosa conciencia judía. La encontramos en el romance histórico de III Macabeos; en el drama poético sobre el Éxodo de Ezequiel Tragicus; en las narraciones legendarias de Eupolemus

y de Artapanus; en la vigorosa glorificación de la Torá y en la polémica contra la idolatría conocida como *La Sabiduría de Salomón;* en la moralidad gnómica del poeta judío anónimo que escribió bajo el nombre de Focilides; en las historias de las antigüedades bíblicas y de la guerra contra Roma; en el gran tratado apologético *Contra Apion* de Josefo; y en los tratados filosófico-alegóricos de Filón.

Este *corpus* de literatura judía helenística, que en su mayoría fue desconocida para los judíos de Palestina, fue conservada a través de los siglos por escribas y teólogos cristianos como un especie de arsenal en su lucha intelectual contra los paganos. Principalmente porque sus predecesores judíos emplearon argumentos convincentes para mostrar que los filósofos griegos tomaron su sabiduría originalmente de Moisés y de sus seguidores y para apoyar la tesis de que el monoteísmo judío era superior al politeísmo y a la idolatría pagana.

¿Pero podremos decir que estas demostraciones literarias de la lealtad judía —escritas generalmente en Alejandría— son representativas para el judaísmo de la Diáspora en general? Toda generalización a partir de ellas es tan poco conclusiva como la evidencia que se quiere derivar de las diversas inscripciones en sinagogas y sepulcros. Hay que tomar en cuenta que las sinagogas y los sepulcros eran propiedad de las comunidades judías y se erigieron en lugares protegidos, mientras que de los monumentos que fueron erigidos por judíos que se hicieron gentiles o luego cristianos, nos quedaron muy pocos.

Capítulo VI

LEALTADES Y TRADICIONES

De hecho, no tenemos ningún método seguro para determinar qué proporción de judíos de la Diáspora permaneció leal a su religión y a su "raza" y qué proporción se convirtió. Sin embargo, diferentes evidencias indirectas nos autorizan a afirmar con toda confianza que la gran mayoría de los judíos de la Diáspora, por más que se helenizaron en cosas externas, como en el lenguaje, en la vivienda, en las formas institucionales, etcétera, siguieron siendo judíos creyentes y continuaron considerando a Jerusalén como su ciudad sagrada y a Palestina como su tierra sagrada aún después de la destrucción del Templo.

Tenemos cuatro tipos de evidencias indirectas: 1) las afirmaciones de escritores paganos, en su mayoría inamistosos frente a los judíos, precisamente porque este pueblo "asocial" rehusó participar plenamente en la cultura pagana; 2) escritores cristianos, desde San Pablo hasta los Padres de la Iglesia, que vivieron en diferentes partes del mundo greco-romano y que atacaron en todas ellas a los judíos por no abandonar la Torá y por no aceptar a Jesús como su Mesías; 3) referencias ocasionales, en la literatura palestinense apócrifa y en

la literatura rabínica, a la activa participación de los judíos de la Diáspora en el culto del Templo, en la liturgia de la sinagoga y en el estudio de la Ley (significativamente, no hay mención, en esta literatura, de deslealtades por parte de judíos de la Diáspora); y 4) afirmaciones hechas por escritores judíos helenísticos que indican que las costumbres judías eran mantenidas en las comunidades locales, junto con expresiones espontáneas de lealtad hacia el judaísmo que se encuentran en inscripciones sepulcrales y en otras fuentes similares. Nos restringiremos a unos ejemplos extraídos de esta última categoría.

Josefo nos cuenta que por toda la Diáspora, como también en Palestina, las comunidades judías locales conservaban cuidadosamente los registros de las genealogías sacerdotales. Esto indica una preocupación por aquellas leyes del judaísmo que se refieren al matrimonio y al divorcio de los sacerdotes, a sus ingresos, participaciones en el servicio de la sinagoga y otras formalidades semejantes. Filón en su descripción del pogrom de Alejandría en los tiempos de Gaius, relata que en aquel momento los judíos de la ciudad estaban celebrando la fiesta de Sulcot y que estaban viviendo en chozas. Filón afirma que durante el pogrom algunas mujeres judías se rehusaban a comer carne de cerdo aun cuando eran prisioneras de los antisemitas, y que otras comían sólo bajo amenazas violentas. En otro tratado Filón recuerda a sus opositores antisemitas que el Emperador Augusto no expulsó a los judíos de Roma, ni los privó de su ciudadanía romana por el hecho de que conservaran su modo de vivir judío.

Además de Alejandría, también otras comunidades ofrecen ejemplos de la lealtad judía: así lo dicen los testimonios de las inscripciones de Roma. Y aquí está

una inscripción de Stobi, una lejana ciudad provincial en Macedonia, escrita probablemente en el siglo II d. de C. y que querría honrar a un cierto Tiberio Policarmo Aquirio, "padre" de la congregación y constructor de la sinagoga, y que nos dice textualmente que "vivió toda su vida de acuerdo al judaísmo".

Éstas son evidencias dispersas, pero se justifica que aceptemos plenamente su testimonio. Si miramos en la luz que ellas nos prestan, vemos que Filón y Josefo exageraban sólo un poco cuando afirmaban, en un lenguaje casi idéntico, que a los judíos "se les enseña las leyes desde su juventud más temprana y las llevan luego, como grabadas, en el alma".

Aunque la mayoría de los judíos eran leales al judaísmo tradicional, no todos los judíos creyeron o practicaron la misma forma de judaísmo. Así, Filón critica a dos clases de judíos. Por un lado, dice que están en error aquellos que consideran solamente el texto literal de las Escrituras sin ocuparse del sentido filosófico o alegórico, y por el otro, ataca a aquellos que casi no se preocupan del significado literal y sólo se interesan por el sentido alegórico.

Hablando categóricamente, podría decirse que entre los judíos de la antigua Alejandría y probablemente también en otras partes, había tres grupos, que corresponden a los grupos judíos liberales, conservadores y ortodoxos que existen en los Estados Unidos y en Inglaterra en nuestros días. Naturalmente, esta correspondencia no debe tomarse demasiado literalmente. El hecho es que los judíos "liberales" de la Antigüedad, aunque se hayan asemejado a los judíos liberales modernos en cuanto a su receptividad hacia la cultura de los gentiles, hubieran podido seguir como miembros de la comunidad judía en el período helenístico-romano

si, como la mayoría de los judíos liberales modernos, no hubieran observado el descanso sabático o las leyes dietéticas, o si no hubieran participado en el servicio celebrado en la sinagoga; o si, como la mayoría de los judíos liberales y muchos judíos conservadores de hoy, hubieran dudado de la inspiración divina de las Escrituras. De hecho, parece que la mayoría de los judíos de habla griega creyeron —como creyó Filón— que hasta la traducción griega de la Biblia hebrea se hizo con inspiración divina.

Sin embargo, a pesar del carácter tradicional conservado por los judíos de la Diáspora helenístico-romana en cuanto a las costumbres y a la teología, no debemos suponer que aun sus integrantes más conservadores hayan sido inmunes a las creencias y prácticas religiosas y sociales de sus vecinos gentiles. Tanto en la literatura del judaísmo helenístico como en los restos arqueológicos tenemos pruebas abùndantes de que las comunidades y los individuos judíos estaban influenciados, por múltiples vías, por la cultura grecorromana.

Una de las pruebas mayores es ese monumento imponente de la literatura helenístico-judía que se conoce bajo el nombre de Septuaginta, es decir la traducción griega de la Biblia hebrea realizada por un grupo de escribas hebreos de Alejandría, con la asistencia de colegas procedentes de Palestina, durante el segundo y tercer siglo después de Cristo. Nunca ha habido una empresa de mayores consecuencias que ésta. Sin ella, los primeros misioneros cristianos no hubieran sido capaces de convertir a un gran número de gentiles de habla griega y posibilitar así la transformación del cristianismo en una religión mundial en el transcurso de tres siglos. No se puede cuestionar el carácter esencialmente judío de la Septuaginta, tanto en su intención como en su contenido. Fue realizada para satisfacer las necesidades educacionales y litúrgicas de los judíos de la Diáspora, que en su mayoría ignoraban el hebreo. Pero la Septuaginta muestra también caracteres netamente helenísticos. Hay en ella, por ejemplo, términos mitológicos griegos como "titán"; nombres hebreos están a menudo helenizados; en pasajes poéticos como en el Libro de los Proverbios, se usan formas métricas griegas; la traducción de algunos pasajes, como de algunas partes de Isaías, revela una familiaridad asombrosa con la terminología griega. Así que no hay dudas sobre la presencia de elementos helenísticos en la Biblia griega, aunque se podría decir de ellos, por más paradójico que parezca, que representan solamente formas del judaísmo en un medio helenístico.

Nuestro segundo ejemplo de la influencia helenística es más sorprendente. Encontramos que los judíos de Egipto, a pesar de tener su propia organización judicial, estaban influenciados por los principios del derecho común helenístico, como lo descubrió el profesor V. Tcherikover, el eminente papirólogo. Sin embargo, no es necesario pensar que las autoridades legales de la comunidad judía en Egipto usaban leyes helenísticas cuando éstas estaban en flagrante contradicción con las leyes bíblicas. Lo más probable es que esta influencia helenística estuviera restringida a casos en los cuales la ley tradicional judía no se podía imponer de una manera conveniente.

¿Pero qué diremos de la práctica desconcertante que encontramos a veces entre los judíos de Roma, de sepultar sus muertos en ataúdes decorados con motivos paganos —querubines, por ejemplo —o de inscribir sobre las tumbas fórmulas tan paganas como *dismanibus*, "a los espíritus del mundo subterráneo", o *oudeis atha-*

natos, "nadie es inmortal"? Es obvio que estos judíos no eran conversos al paganismo, ya que en este caso no se los hubiera sepultado en cementerios judíos; en tal caso tampoco hubieran empleado los símbolos judíos que observamos a veces sobre estas mismas tumbas, como por ejemplo el *menorá*. Por consiguiente, el empleo de símbolos y fórmulas paganas debió obedecer o al hecho de tener que comprar ataúdes fabricados de antemano, o a la circunstancia de que ignoraban el significado religioso de los símbolos paganos.

Este tipo de helenización que aparece en el arte, en el derecho o en las formas organizativas, es más bien externo. Tiene una especie de paralelo en la helenización retórica que encontramos en los escritos de Filón de Alejandría, judío devoto y severo crítico de la religión pagana.

No hubo otro judío de la Diáspora que hubiera tratado de demoler más conscientemente y con mayor coherencia las pretensiones de la filosofía religiosa griega, que Filón. Nunca se cansó de mostrar la impiedad y el absurdo del politeísmo y de la idolatría griega. Sin embargo, Filón no vacila en escribir como si fuera un gran admirador de la mitología griega, cuando esto le viene bien para un propósito retórico suyo. Por ejemplo, en su tratado "Embajada a Cayo", una polémica contra el emperador delirante, Filón se queja de que Cayo se disfrazó de Diónisos y Heracles, a pesar de no poseer ninguna de las virtudes de estos dioses.

Este empleo de mitos griegos para sacar ventaja en un argumento, no ocurre solamente en Filón. Lo encontramos también en Josefo y en otros. Esto muestra que ciertos judíos estuvieron dispuestos a apoyarse hasta en elementos religiosos o culturales grecorromanos, para apoyar así la moral judía, es decir una convicción antipagana.

Una helenización muy similar es la característica de aquellos autores judíos helenísticos que emplean formas literarias griegas para impresionar a sus vecinos gentiles o para convencerlos de que el judaísmo es superior a la cultura pagana. Podemos citar entre otros ejemplos el drama sobre el Éxodo, en el cual Ezequiel Tragicus transformó la simple prosa narrativa de la Septuaginta en la vívida métrica del drama ático; las profecías de un desconocido poeta judío, escritas en el metro homérico de los Oráculos Sibilinos paganos; y la apología del judaísmo en la forma de un simposio filosófico con la cual termina la así llamada *Carta de Aristeo*. Sin duda, muchos escritos de este tipo se han perdido: pero los que se han conservado nos muestran hasta qué grado los judíos de la Diáspora se familiarizaron con las principales obras poéticas, históricas y filosóficas de los griegos. Además, estos escritos nos indican también que los judíos de educación liberal, al mismo tiempo que admiraban los logros intelectuales y artísticos de los gentiles, no tenían dudas acerca de la superioridad de la cultura judía. Naturalmente, la mayoría de los judíos de la Diáspora conocían mucho mejor su propia literatura que la grecorromana.

Pero no debemos pasar por alto el hecho de que hubo algunos judíos que prefirieron disociarse enteramente de sus correligionarios y que trataron de identificarse con la mayoría pagana. No sabemos cuántos judíos se convirtieron al paganismo, pero hay razones para suponer, si podemos confiarnos en las evidencias negativas, que su número era relativamente pequeño. Los motivos que se escondían detrás de estas apostasías fueron ya analizados por Filón, que además de haber sido un teó-

logo docto, fue también un psicólogo social muy perceptivo. Siguiendo la interpretación que ha hecho de Filón el profesor Harry A. Wolfson de la Universidad de Harvard, encontramos que los convertidos al paganismo eran principalmente de tres clases: 1) los que abandonaron el judaísmo por la debilidad de la carne, es decir por el deseo de disfrutar algunos de los lujos que eran prohibidos para los judíos; 2) los trepadores sociales, quienes, según Wolfson, "avanzaron desde la primera fila en la sinagoga a algún lugar de la cola de las procesiones de misterios de los paganos"; y 3) los judíos librepensadores que perdieron sus raíces, y para quienes la cultura judía era mucho menos atractiva que la cultura grecorromana con toda su riqueza poética, filosófica, artística y científica.

Mucho más numerosas fueron las conquistas de la joven Iglesia Cristiana a costa de las lealtades tradicionales de los judíos de la Diáspora. Hasta la comunidad cristiana más antigua, la que se formó de los seguidores inmediatos de Jesús en Jerusalén, fue formada, además de los judíos palestinenses de habla aramea, de judíos de habla griega de Kyrene, de Alejandría, de Cilicia, de Asia Menor y de otras partes de la Diáspora. Después de la lapidación de Esteban, sus seguidores se fueron a Fenicia, Chipre y Antioquía, "predicando la palabra, pero sólo entre los judíos". Precisamente en Antioquía, donde los discípulos de Jesús fueron por primera vez llamados "cristianos", algunos de los misionarios más destacados, como Lucio de Kyrene, fueron judíos de la Diáspora.

A pesar de que Pablo, un judío de la Diáspora, es conocido precisamente como el gran "Apóstol de los Gentiles", de los Hechos de los Apóstoles y de sus Epístolas se ve claramente que él y sus colegas se dirigieron sobre todo a los gentiles "temerosos de Dios", es decir a los semiprosélitos del judaísmo, quienes, por su condición, estaban de alguna manera preparados para entender el mensaje del Evangelio. Citaban la Septuaginta a los judíos de habla griega para convencerlos que la vida y los actos de Jesús cumplieron fielmente las profecías bíblicas.

Los historiadores del cristianismo tal vez no apreciaron suficientemente el hecho de que la peculiar dialéctica teológica de Pablo, con sus frecuentes referencias elípticas a las narraciones e ideas de las Escrituras y con su método rabínico de interpretación, hubieran resultado ininteligibles para los miembros paganos de sus audiencias si éstos no hubiesen estado acompañados por judíos ilustrados que les completaran los eslabones faltantes de los argumentos de Pablo.

Muchos de los primeros misioneros cristianos eran de origen judío. Entre los más conocidos está Timoteo, cuya madre era judía, Aquila y Priscila de Ponto y Apolos de Alejandría.

No podemos saber cuántos judíos se convirtieron al cristianismo en los tres primeros siglos; sin embargo, podemos afirmar con una considerable seguridad, que por más grande que haya sido su número en cifras absolutas, fue pequeño al lado de la cantidad de judíos que permanecieron fieles a la tradición de sus padres. De otra manera no se podría explicar el hecho que tanto los autores paganos como los cristianos de este período critiquen constantemente a los judíos por su adhesión inflexible a su propia forma de vida.

Capítulo VII

LA FASCINACIÓN DEL JUDAÍSMO

Al mismo tiempo que las comunidades judías de la Diáspora sufrieron pérdidas por las conversiones al paganismo o al cristianismo, ellas mismas se acrecentaron por un considerable número de conversos entre los gentiles. Éstos, en su mayoría, no eran conversos plenos, circuncisos y bautizados con todas las responsabilidades en la práctica y en las creencias; eran más bien "temerosos de Dios" o semiprosélitos, personas que aceptaron el monoteísmo, creyeron en las Escrituras en cuanto divinamente inspiradas, observaron el *Shabat* y las fiestas en la medida de lo posible, y se abstuvieron de las prácticas más crudas del paganismo.

Igual que otras religiones orientales, el judaísmo probablemente atrajo adeptos por su antigüedad, sus ritos exóticos y su vocabulario foráneo, como por el prestigio resultante de aquella concepción, ampliamente aceptada entre los griegos y los romanos, de que la sabiduría provenía de Oriente. Por las mismas razones se hicieron populares en la época helenístico-romana los cultos egipcios de Isis, los sirios de la "Diosa", los iranios de Mitra, y los ritos anatolios de Cibeles.

Pero aparte de esto, el judaísmo, con su adoración de

un Dios invisible demasiado grande para ser comprendido, tuvo una atracción especial para los gentiles más filosóficos y espiritualizados. Una cosa parecida se sugiere en una afirmación de Varro, el historiador romano de la religión citado por San Agustín. Según el fragmento, los romanos antiguos practicaron su religión durante ciento ochenta años sin imágenes, "y si esta circunstancia se hubiera conservado, la adoración de los dioses sería más pura"; Agustín añade que Varro citó a los judíos para reforzar su argumento.

Otra razón por la cual el judaísmo fascinaba a muchos gentiles era su moralidad austera, que contrastaba con la vida disoluta que era común entre las clases superiores de las grandes ciudades, como Roma, Alejandría y Antioquía. Es verdad que esto no está documentado en las fuentes antiguas; pero está tan mencionado en las obras judías apologéticas de la época que no podemos sino admitir la conclusión, apoyada por estudiosos especialistas en la cuestión, como el profesor protestante Emil Schuerer, que la moralidad judía tuvo un papel importante en la conversión de los gentiles al judaísmo.

No se puede decir con certeza si estas conversiones fueron fruto, principalmente, de los esfuerzos de los misionarios judíos, o de las acciones espontáneas de los gentiles atraídos por la forma de vida judía. Sin embargo, hay razones para pensar que la mayoría de las conversiones se produjeron por esfuerzos judíos. Es esto lo que nos dicen por lo menos dos fuentes antiguas. Una de ellas es la afirmación atribuida a Jesús, "Ay de vosotros, escribas y fariseos, porque atravesáis tierra y mar para ganar un prosélito". La otra es una estrofa de Horacio, en una vena jocosa:

Y si te niegas,
Una gran pandilla de poetas —porque somos [muchos—
Acudirá en mi ayuda y como judíos
Te forzaremos a incorporarte a nuestras filas.

Las dos afirmaciones son exageradas, pero no son puras invenciones.

Tampoco tenemos certeza alguna sobre la proporción de los convertidos que se quedaron en la condición de semiprosélitos, y qué proporción dio también el paso siguiente. Es igualmente desconocida la proporción de prosélitos que se separaron de vuelta del judaísmo para volver al paganismo o para convertirse, a partir de la primera mitad del primer siglo después de Cristo, a la Iglesia Cristiana.

Josefo admite abiertamente que algunos conversos volvieron al paganismo. "Entre gran cantidad de griegos que llegaron a aceptar nuestras leyes, algunos permanecieron leales, mientras que otros, sin tener persistencia, se volvieron apóstatas". Está también claro que desde la primera mitad del primer siglo un gran número de los "temerosos de Dios" se convirtieron al cristianismo; pero si su número excedió o no el número de los semiprosélitos que permanecieron fieles al judaísmo, es meramente un tema de especulación.

Aparentemente, los judíos estaban ya satisfechos cuando los gentiles se hacían semiprosélitos, y no insistieron siempre para que aceptaran todas las obligaciones del judaísmo y se transformaran así en conversos plenos. De cualquier manera, dice Filón, "tenemos que considerar a todos los que fueron dignos como para adorar al Creador y el Padre del Universo, si no desde el comienzo, por lo menos desde más adelante, y que

aceptaron la idea de un Señor (divino) en vez de los muchos, como a amigos y parientes cercanos". El hecho es que estos "temerosos de Dios" dieron al judaísmo un apoyo no sólo moral sino también material. Contribuyeron al tesoro del Templo, según un pasaje en Josefo: "Nadie tiene por qué asombrarse en cuanto a la gran riqueza que había en nuestro Templo, porque todos los judíos, desde todos los rincones del mundo habitable, junto con los que adoran a Dios (los *sebomenoi* o semiprosélitos), hasta los de Asia y Europa, estuvieron contribuyendo a ella durante mucho tiempo."

Varios pasajes de antiguos escritos paganos indican que algunos "temerosos de Dios" se hicieron luego conversos plenos. Uno de estos pasajes aparece en una sátira del poeta romano Juvenal, quien despreció no sólo a los judíos sino también a los orientales en general y hasta a los "helenizantes". Está hablando de la plena conversión al judaísmo de romanos, cuyos padres eran "temerosos de Dios":

"Algunos tienen un padre que reverencia el día [del shabat,
Y fuera de las nubes y del espíritu celeste nada [adora.
No ven diferencia entre la carne del hombre y [del puerco,
De la cual sus padres no querrían comer; y ahora
Están circuncisos. Enseñados a maltratar las [leyes romanas
Sólo la ley judía aprenden, observan y honran,
La que Moisés les alcanzó en rollos secretos,
Para que no muestren camino a los de fe di- [ferente

Y no guíen a nadie sino al circunciso a la fuente [buscada.
El pecado del padre es éste: de que cada siete [días
Descansó sin preocuparse de otras cosas de la [vida."

Un historiador griego en Roma, Dion Casio, escribiendo alrededor del año 200 e. c., observa que él no conoce el origen del nombre "judío", ni cuándo fue primero empleado para designar a esa nación, y que este nombre "se extiende a otros hombres, hasta a hombres de raza diferente que siguen fielmente sus leyes".

Capítulo VIII

LAS RELACIONES ENTRE JUDÍOS Y GENTILES

En cuanto al lado más oscuro de las relaciones entre judíos y gentiles, hay que considerar que el período helenístico fue una época de un acentuado cambio cultural y político, acompañado por un sentimiento de inseguridad muy generalizado. Tal como suele acontecer en tales circunstancias, los grupos foráneos fueron mirados con una profunda desconfianza. No hay que asombrarse entonces si en esta época tenemos más documentos sobre críticas hechas a los judíos por sus enemigos, que de gentiles conversos al judaísmo. El antisemitismo adaptó dos formas.

Una forma era religiosa y cultural y surgió de la sensación, común entre los griegos y romanos de las clases superiores, de que los judíos no tenían derecho a considerarse culturalmente iguales a los gentiles; que eran arrogantes al negarse a adorar los dioses paganos; que tenían supersticiones absurdas; que odiaban al resto de la humanidad y que eran un elemento perturbador en el mundo helenístico-romano.

La otra forma del antisemitismo era política, y surgió de la sensación general de las poblaciones nativas de las

ciudades helenísticas de Egipto, Siria y Asia Menor, sobre todo en la época de la dominación romana, de que los judíos que residían en su medio obtuvieron, inmerecidamente, derechos y privilegios especiales por parte de reyes helenísticos y de emperadores romanos. La forma política del antisemitismo era particularmente fuerte en Egipto y en Siria, bajo dominación romana; en el primer caso, los egipcios detestaron a los judíos ya desde antes por razones culturales, y en el segundo, los sirios eran considerados como inferiores por los judíos.

En estas dos regiones y, con menos intensidad, en Asia Menor, las agresiones contra los judíos eran a menudo las descargas del resentimiento que la población sentía contra sus conquistadores y que, por lo general, no se atrevió a manifestar. En este respecto el antisemitismo del período helenístico-romano no se diferenciaba esencialmente del antisemitismo medieval o moderno.

Sin embargo, el antisemitismo antiguo se diferenciaba por lo menos en dos aspectos de sus formas posteriores. Por un lado, prácticamente no había hostilidad hacia los judíos por causas económicas; por lo menos no hay ninguna mención de ello en las obras de los autores paganos. Por el otro, en la Antigüedad no hubo nada comparable con el antisemitismo persistente de la Iglesia Cristiana, que, hasta los tiempos recientes, fue constantemente avivado por teólogos y miembros influyentes de la jerarquía eclesiástica.

Hay, sin embargo, alguna semejanza entre el antisemitismo religioso-cultural de los griegos y romanos educados y el antisemitismo de los teólogos cristianos. Los griegos y los romanos no podían soportar que un pueblo pequeño, aislado y políticamente débil, dudara

de sus creencias más sagradas y alegara que las Escrituras Hebreas eran las únicas que contenían la verdad divinamente inspirada y que lo valioso de la filosofía griega provenía de Moisés y de los profetas. Para los cristianos era igualmente ofensivo escuchar las afirmaciones judías de que los teólogos cristianos falsificaron las Escrituras para probar que Jesús de Nazaret era a la vez el Mesías judío y el salvador de los gentiles.

Capítulo IX

UN RETRATO DE FILÓN

No hay muchos individuos entre los judíos de la Diáspora cuya vida y obras nos sean conocidas. Por suerte Filón de Alejandría es en este sentido un caso excepcional. Sus obras llenan un buen número de volúmenes y su genio se extendió más allá de las fronteras del judaísmo helenístico. Por su posición, carácter e instrucción, como por la influencia que ejerció sobre el pensamiento europeo, merece una atención especial.

Sobre su vida tenemos pocos datos. Nació aproximadamente 20 años antes del comienzo de la era cristiana y vivió hasta la mitad, aproximadamente, del primer siglo. De esta manera fue un joven contemporáneo del gran maestro palestinense Hillel, quien bien pudo haber ido a Jerusalén desde Alejandría y no desde Babilonia, como se pensó hasta ahora. Sabemos por Josefo y otras fuentes que la familia de Filón era rica y bien situada. Filón encabezó en el año 40 e. c., la delegación de judíos de Alejandría que viajó a Roma para buscar la protección del emperador contra las turbas antijudías de Alejandría. Un hermano menor de Filón, Alejandro, tuvo el importante cargo de *alabarqua* en el gobierno romano de Egipto. Uno de sus sobrinos,

Marco Lisímaco, se casó con la hija del Rey Agripa I de Judea. Otro sobrino, Tiberio Julio Alejandro, un apóstata del judaísmo, tuvo una brillante carrera civil y militar en el servicio imperial. Tiberio sirvió sucesivamente como procurador de Judea, como prefecto o gobernador de Egipto, y como jefe del Estado Mayor en la guerra de Tito contra los judíos. Como procurador ejecutó una cantidad de judíos como extremistas antirromanos; como prefecto de Egipto sofocó una rebelión judía con tanta violencia que miles de rebeldes fueron muertos. Por fin, como militar, fue en gran parte responsable por el éxito del sitio romano a Jerusalén y por la destrucción de varios de sus edificios, entre ellos el del Templo.

Filón, en cuanto judío devoto, debió haberse sentido aplastado por la carrera de su sobrino apóstata (o por aquella parte de la misma que llegó a ver). Es probable que la muerte le ahorrara la angustia de la guerra contra los judíos de Palestina, en la que Tiberio desempeñó un papel tan importante. Cualesquiera que hayan sido los sentimientos de Filón hacia su sobrino, éstos no se revelan en la retórica impersonal de sus observaciones sobre el contraste entre la moralidad de la Ley mosaica y la de los gobernantes paganos. Sin embargo, puede ser que Filón pensara en Tiberio cuando advirtió a sus correligionarios que no se casaran con mujeres gentiles.

No tenemos más detalles sobre la vida familiar de Filón, excepto un viejo relato sobre su mujer, quien, al preguntársele por qué no llevaba joyas de oro como las otras mujeres de su clase, contestó que "la virtud del marido es suficiente ornato para la mujer". Esta anécdota es especialmente interesante en vista de las repetidas denunciaciones de Filón contra la frivolidad e

inmoralidad de las mujeres. O su esposa fue una mujer muy magnánima, o estaba fuera del alcance de la misoginia de su esposo.

Gracias a sus ventajas materiales y a su talento natural, Filón adquirió una excelente educación literaria y filosófica griega, junto con un conocimiento aparentemente bien fundado de la tradición judía. Si bien usa la traducción griega de la Biblia Hebrea como obra que posee una autoridad en sí misma, tenemos razones para creer que conocía bastante bien el hebreo como para poder comparar la versión griega con la original. Sin embargo, escribió en griego, y no cabe duda que se consideraba casi tan heredero de la cultura griega como del judaísmo. Es asombroso que alguien tan dedicado a las costumbres judías y tan ocupado por los asuntos públicos haya encontrado el tiempo necesario para adquirir sus profundos conocimientos de las obras de Homero, Platón, Aristóteles, los escritores trágicos y los líricos áticos, los filósofos y retóricos de la época helenística, los autores de la nueva comedia y otros. Filón el judío tenía también amplios conocimientos de teatro, de las artes plásticas y gráficas, de la arquitectura, tecnología y de las ciencias. Hasta encontró tiempo para frecuentar juegos y competencias atléticas paganas, a juzgar por sus frecuentes alusiones a tales espectáculos.

Fue sincero y constante en su admiración hacia el genio griego, crítico y reservado en su actitud hacia el gobierno romano, aunque relativamente menos frente al reino más liberal de Augusto. No tenía reparos en manifestar su desprecio hacia los egipcios, ya fueran nativos, greco-egipcios o miembros de la clase alta de Alejandría. En un pasaje habla de los egipcios como de "una mala semilla, cuyas almas son una mezcla del

veneno de las serpientes y del mal temperamento de sus cocodrilos".

No sabemos qué proporción de su tiempo fue ocupada por sus actividades políticas en favor de sus correligionarios, pero tenemos razones para suponer que consideró el servicio público como un sacrificio necesario y justificable. "Había un tiempo", escribe, "cuando tenía ocio para la filosofía... pero de repente me atacó la envidia y me posesionó hasta empujarme en la alta mar de las preocupaciones políticas... pero si, inesperadamente, me llega un poco de tiempo claro y calmo en medio de las tormentas políticas, subo a la superficie y casi floto en el aire".

Las preferencias de Filón por la tranquilidad de los estudios no le significaron una desventaja en cuanto dirigente de los asuntos de la comunidad judía. La combinación de ocupaciones intelectuales y políticas no es una excepción en esta época, como tampoco lo fue en la Europa y Asia antigua y moderna. En los escritos de Filón, hasta en los más abstractos, hay muchas observaciones agudas sobre política; podemos suponer, pues, que no fue consejero político sin talento. Hablando de su experiencia con el emperador Gayo, dice: "Como me considero algo más prudente por mi edad y mi experiencia, estaba más bien temeroso cuando los otros estaban alegres... pero mientras que estuve deprimido, oculté mi malestar porque no era aconsejable mostrar mis sentimientos". No tenía ocasión para elegir entre la prudencia y el heroísmo o entre los intereses de su propia comunidad y los de los judíos de todo el Imperio. Por esto escribe: "¿Qué religiosidad o justicia hay en mostrarnos como alejandrinos cuando estamos amenazados por el peligro que está suspendido sobre la cabeza de la comunidad política universal de los judíos?" En último término confiaba menos en su propio entendimiento que en la ayuda de Dios. "Nuestra esperanza en Dios nuestro salvador quedará indestructiblemente en nuestras almas, puesto que Él salvó ya muchas veces a nuestra nación de situaciones desesperanzadas".

Sin embargo, Filón el filósofo de la religión es mucho más importante que Filón el hombre de Estado. El profesor Wolfson ha dicho que "Filón es la fuente directa o indirecta de este tipo de filosofía (religiosa), que continúa en sus afirmaciones centrales ininterrumpidamente por unos mil seiscientos años, hasta ser abiertamente desafiado por Spinoza. Tenemos también la opinión del excelente historiador francés de la filosofía, Emile Bréhier, en cuanto que la concepción de Filón sobre el amor de Dios es un elemento nuevo en la literatura griega.

Entre los grandes logros de Filón, está su fusión de la alegoría griega con el *midrash* palestinense en una doctrina coherente que en su simbolismo y en su estructura arquitectónica nos hace recordar la gran síntesis medieval, la *Divina Comedia* de Dante. Además, demostró a los griegos y judíos educados que la Ley mosaica, en cuanto voluntad revelada de Dios, contiene necesariamente las verdades científicas, filosóficas y morales que los filosófos paganos descubrieron a través de la razón natural, además de verdades más profundas que no fueron reveladas a estos últimos. También aquí Filón adaptó hábilmente el idealismo místico de su admirado maestro Platón para probar la exactitud esencial del relato bíblico de la creación y de sus enseñanzas sobre el alma humana. Al mismo tiempo que usaba la terminología de los estoicos, trató de desenmascarar los errores de su materialismo. Usó también la terminología de otras escuelas filosóficas. Transformó la doctrina

elaborada ya antes por el judaísmo de Palestina y de Alejandría, en cuanto a que la Torá es otro nombre de la sabiduría humana y divina, mostrando que esta sabiduría (*jojmá*) es lo mismo que *sophia*, o ciencia griega en su mejor acepción. Explicó sutilmente que la razón humana está relacionada con la razón cósmica o Logos, y que ésta a su vez está relacionada con la sabiduría creadora de Dios. Todo esto y, naturalmente, mucho más, está expuesto en el monumental estudio del profesor Wolfson sobre Filón.

En cuanto a la relación de Filón con el pensamiento rabínico de su época, las opiniones difieren. No es fácil comparar la teología completamente helenizada de Filón con la *agadá* popular y no-filosófica de los maestros palestinenses. Pero las semejanzas parecen ser más significativas que las diferencias. Filón y las autoridades fariseas estaban próximos en sus puntos de vista esenciales sobre los deberes del hombre frente a Dios y sus semejantes; sin duda las diferencias que los separaban eran menores que las que obraban entre ellos y los filósofos paganos de su época.

Capítulo X

SION COMO HECHO Y COMO IDEA

En el capítulo precedente nos hemos ocupado de las relaciones de los judíos en la Diáspora grecorromana con sus vecinos paganos. Trataremos ahora otro aspecto, igualmente importante, del judaísmo de la Diáspora, es decir la relación entre las comunidades judías esparcidas por el mundo grecorromano y la comunidad judía de Palestina, la tradicional tierra sagrada, y de Jerusalén, la tradicional ciudad sacra. A diferencia de algunos aspectos anteriores, tenemos abundantes materiales sobre este tema. No tenemos ninguna dificultad para saber cuáles fueron los sentimientos de los judíos de Alejandría, de Roma, de Antioquía y de otras ciudades hacia Palestina y Jerusalén. Tenemos evidencias desde todos los sectores —judíos, cristianos, paganos— que nos muestran que la amplia mayoría de los judíos en toda la *oikumenê* consideraron a Palestina como su patria espiritual.

Ante todo, la lealtad hacia el Templo tuvo su expresión concreta en la contribución anual de un medio-shekel la que era enviada desde todas partes de la Diáspora. Encontramos un ejemplo gráfico de la preocupación de los judíos por la entrega correcta de estas

sumas en el discurso de Cicerón en el año 59 a. e. c., en defensa de Lucio Valerio Flaco, a quien se acusó de mala administración durante su actuación como gobernador de la provincia de Asia. Uno de los cargos era la malversación de sumas recaudadas por los judíos de Asia para el Templo de Jerusalén. En el transcurso de su exposición Cicerón se refiere claramente a la lealtad de los judíos de Roma hacia el Templo:

"El próximo punto es la maliciosa acusación acerca del oro de los judíos. Es esta la razón, sin duda, por la cual esta causa se juzga cerca de la Terraza Aureliana. Tú, Laelius, elegiste este lugar aquí y esa multitud allá a causa de este cargo. Tú sabes cuán numeroso es aquel grupo (de judíos), cuán unidos están y cuánta fuerza muestran en reuniones políticas."

Siendo un abogado hábil, Cicerón trata de despertar un resentimiento contra los judíos para ganar simpatías para su cliente, pero queda el hecho de que el intento de Flaco de apoderarse del dinero enviado a Jerusalén desde Asia causa una intensa y clamorosa indignación entre los judíos de Roma.

Las contribuciones del medio shekel y las otras ofrendas voluntarias no eran las únicas manifestaciones de lealtad hacia el Templo. Muchos judíos de la Diáspora fueron más allá de estos testimonios, cumpliendo la tradición ritual de hacer peregrinajes a Jerusalén en las tres grandes fiestas de los peregrinos: La Fiesta de Las Cabañas (*Sucot*), Pascua (*Pesaj*) y Pentecostés (*Shevvot*), especialmente en la Pascua. A este respecto tenemos, además de los testimonios de Filón y de Josefo, la evidencia de la temprana legislación rabínica, hecha para ordenar la recepción de grandes grupos de peregrinos de la Diáspora y para protegerlos de la explotación de los hospedajes y de los mercaderes de Jerusalén.

Los judíos piadosos de la Diáspora —los que pudieron hacerlo económicamente— no sólo visitaron Jerusalén en las fiestas, sino, a menudo, se fueron allá para morir y ser sepultados en la tierra santa. Recientes excavaciones de sepulcros de los siglos IV y V de nuestra era en Bet Shearim en Galilea, descubrieron muchas inscripciones en griego que muestran que la gran necrópolis de este lugar era "el cementerio principal de los judíos de la Diáspora", probablemente porque contenía la tumba del Rabí Judá ha-Nasí.

En los últimos años varios estudiosos compilaron antologías de escritos judíos de todos los siglos que muestran devoción hacia el ideal sionista. Si se compilaran tan sólo los pasajes sobre este tema que se encuentran en la literatura judía del período greco-romano, estos, por sí solos, llenarían un pequeño volumen. Uno de estos pasajes proviene de los Oráculos Sibilinos, y alaba la preeminencia de Jerusalén:

"Redime ya la congoja del corazón, Tú,
Bendecida, retoño de Dios, abundante en abundancias, pecho anhelado,
Luz excelente, digna meta, *árbol-casto deseado*,
Judea deliciosa, Tú, ciudad bella, de cantos inspirada."

El otro pasaje es de Filón, el elocuente vocero de los judíos completamente helenizados. Es significativo porque representa el ejemplo más antiguo de una "doble lealtad" consciente y no-apologética —de la lealtad hacia la comunidad de uno mismo en la Diáspora, combinada con la lealtad con la patria espiritual.

"Es que los judíos son tan numerosos que ningún país puede contenerlos; por esto se establecen en las ciudades más populosas y prósperas de Europa y Asia, tanto en las islas como en la tierra firme, y mientras creen que la ciudad sagrada (de Jerusalén), donde se encuentra el templo sagrado del Supremo Dios, es su ciudad-madre, consideran, sin embargo, como sus patrias las distintas ciudades que habitan desde los tiempos de sus padres, abuelos, bisabuelos y antepasados, en donde nacieron y crecieron."

Capítulo XI

EL LEGADO PARA LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Tal como dijimos al comienzo de esta sección, el período helenístico-romano se asemeja en algunos aspectos notablemente al nuestro. Esto no quiere decir que la historia se repita de una manera integral. Una u otra configuración puede repetirse, pero es improbable que se dé la recurrencia de un mayor número de ellas. Por esto sería ingenuo suponer que el judaísmo de nuestros días, ya sea el de la Diáspora o el del Estado de Israel, puede predecir su futuro basado en la fuerza persistente del judaísmo de Palestina y de la Diáspora en la época helenístico-romana. Nuestra historia es una parte inseparable de la historia mundial, y el mundo contemporáneo es muy diferente del mundo de Filón, Josefo, Hillel y el rabí Judá ha-Nasí.

Es posible, sin embargo, destacar logros y acontecimientos de la antigua historia judía, y afirmar de ellos que son los precursores de movimientos e influencias de la historia posterior del judaísmo en particular y de la cultura occidental en general, que tienen importancia y sentido para nuestra época.

Intentaremos enumerar algunas de las consecuencias

existentes, en la cultura judeo-cristiana, de la larga asociación de los judíos en Palestina y en la Diáspora con los griegos y romanos. Las consecuencias que mencionaremos representan sólo una parte del legado del judaísmo helenístico, pero todas ellas nos indican el hecho de que la creatividad judía no terminó con los profetas de la Biblia, ni desapareció en la poderosa corriente de la cultura pagana que inundó las comunidades judías de Palestina y de la Diáspora.

La revuelta heroica de las pocas aldeas conducidas por Matatías y Judas Macabeo tal como se relata en el Libro de los Macabeos, se convirtió en el prototipo clásico de la resistencia religioso-nacional contra la tiranía en Occidente. Toda la tradición del martirologio cristiano se deriva directamente de la literatura apócrifa sobre los judíos de Palestina que se sometieron a las torturas antes que abandonar sus creencias y prácticas ancestrales.

La pauta de la conversión religiosa al cristianismo —sus formas de bautismo, el catecismo, etc.—, sigue ampliamente a aquella que establecieron los misionarios judíos durante sus esfuerzos por ganar prosélitos o semiprosélitos entre los gentiles del mundo grecorromano.

Las formas del servicio divino, la lectura e interpretación de las Escrituras, el recital de determinadas oraciones y salmos y otros elementos de la liturgia, usados tanto en la rama occidental como oriental de la Iglesia Cristiana, se formaron principalmente sobre el modelo de la liturgia de la sinagoga tal como ésta se desarrolló durante el período helenístico-romano.

El pensamiento religioso del cristianismo en la Antigüedad y más tarde el del Islam durante el Medioevo, debe mucho a la alegoría filosófica de Filón de Alejandría. Fue Filón quien integró por primera vez de una

manera exitosa los principios del judaísmo con las enseñanzas de los filósofos griegos, especialmente con las de Platón. Por esto puede ser considerado como el fundador de la filosofía cristiana y musulmana, tal como lo demostró brillantemente el profesor Wolfson. La teoría de Filón sobre el Logos en cuanto manifestación del Dios trascendente en el universo físico y en la mente humana, fue la fuente inmediata más importante de las doctrinas de la Trinidad cristiana.

La traducción de la Biblia hebrea al griego por los judíos de Alejandría y su circulación entre los judíos de la Diáspora y los gentiles "temerosos de Dios" atraídos por la sinagoga, posibilitó que los misionarios enviados por la pequeña comunidad cristiana de Jerusalén, de habla aramea, predicaran la Biblia, tanto para los gentiles como para los judíos de la Diáspora. Si no hubiera habido una Biblia en griego y congregaciones judías de habla griega por todas partes del mundo grecorromano, es indudable que el cristianismo habría permanecido como una herejía menor dentro del judaísmo. Las pautas del monasticismo inicial del cristianismo fueron elaboradas por los esenios, que organizados en comunidades separadas, vivieron bajo una estricta disciplina ascética, se dedicaron a la agricultura y a las artesanías simples y evitaron los lujos de las sociedades urbanas. De estos mismos esenios y de círculos que estuvieron estrechamente vinculados con ellos, surgió el *corpus* de la doctrina gnóstica judía y la literatura místico-alegórica que, en un momento dado, tomó la forma del Zohar y de los otros escritos cabalísticos que influenciaron profundamente no sólo el judaísmo posterior en España, Italia, Palestina y Europa Oriental, sino también el pensamiento cristiano durante el Renacimiento y el siglo XVII.

La estructura masiva y durable del judaísmo normativo o Talmúdico se erigió durante el período helenístico-romano sobre los fundamentos de la doctrina profética de la Biblia. Por más que esto haya sido la obra de maestros fariseos que eran hostiles a la cultura grecorromana, en realidad ellos mismos, como resultado de su contacto con la ciencia y el arte griegos, y con las formas políticas romanas, se hicieron más conscientes de las tareas específicas que les imponía la educación de las masas judías durante este período de sujeción, bajo dos pueblos culturalmente dominantes.

Fue también en la época helenístico-romana cuando hombres como Apion de Alejandría, Apolo Molon y otros elaboraron las pautas del antisemitismo profesional y literario. Al mismo tiempo se produjeron las primeras refutaciones sistemáticas de la propaganda antisemita por hombres como Filón y Josefo. La obra de Josefo *Contra Apion* sigue siendo una exposición clásica de las contribuciones judías a la cultura, y sería difícil encontrar otra obra que la sobrepasara en elocuencia efectiva en todo este género.

Éstos son algunos de los logros de una gran época de la historia del mundo occidental y de la historia del judaísmo. Diferentes historiadores podrían sintetizarlos en formas diversas, cada uno de acuerdo a su filosofía de la historia. Para mí hay dos aforismos que destilan con máximo acierto la sabiduría del judaísmo en el período helenístico-romano. Uno de ellos es el dicho de Filón: "el parentesco no se mide sólo con sangre, sino por la semejanza de la conducta y la persecución del mismo fin". El otro es la afirmación de los rabinos palestinenses, de que "todos los justos de todas las naciones del mundo tendrán su participación en el mundo venidero".

BIBLIOGRAFÍA

El lector encontrará una reseña general de esta época fascinante en *Hellenistic Civilization,* de W. W. Tarn (Londres, Arnold, 3ª ed., 1952), y otra igualmente valiosa sobre la experiencia judía en *The Jews among the Greeks and Romans,* de Max Radin (Filadelfia, Jewish Pub. Society, 1915). Hay un excelente ensayo de Elías Bickerman acerca de la adaptación del judaísmo al helenismo, *The Maccabees* (N. York, Schocken, 1947). Los interesados en examinar más detalladamente las analogías de la época helenística con la nuestra encontrarán un lúcido análisis en *The Passing of the European Age,* por Eric Fischer (Cambridge, Harvard University Press, 1943). Las siguientes lecturas permitirán al lector familiarizarse con los elementos culturales de la época y de la fertilización recíproca de ambas culturas: Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (N. York, Jewish Theological Seminary, 1950); Robert Pfeiffer, *A History of New Testament Times* (N. York, Harper, 1949); H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (Oxford, Blackwell, 1952); y para aquellos que leen hebreo, Avigdor Tcherikover, *The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman Age in the Light of the Papyri* (Jerusalén, Hebrew University Press, 1954).

Para el estudio de las dos grandes figuras judías del mundo grecorromano, consultar: Henry St. John Thackeray: *Josephus the Man and the Historian* (N. York, Jewish Institute of Religion, 1924), y la obra monumental de Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge, Harvard University Press, 1947).

Para tener una visión general de la mente y el espíritu de esta época, nada puede sustituir la lectura de las obras de los autores contemporáneos. Un importante caudal de escritos greco-judíos, excluidos del canon de la Biblia, se encon-

trará en *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* recopilados por R. H. Charles (Oxford, Inglaterra, 1913). Entre los libros recientemente editados y traducidos, citaremos: Moses Hadas, *Aristeas to Philocrates* (N. York, Harper, 1951) y *The Third and Fourth Books of Maccabees* (N. York, Harper, 1953); Sidney Tedesche y Solomon Zeitlin, *The First Book of Maccabees* y *The Second Book of Maccabees* (N. York, Harper, 1950-54).

La esencia del pensamiento de Filón se encontrará en la antología seleccionada y publicada por Claude G. Montefiore, "Florilegium Philonis", en la *Jewish Quarterly Review* (VII, Londres, 1894-95). Las obras completas de Filón se encuentran, con los textos originales y en versión inglesa de F. H. Colson y G. H. Whitaker, en *Philo,* Loeb Classical Library 10 vol. (Cambridge, Harvard University Press, 1932-41). Los escritos de Josefo, cuya publicación se completó en 1958, forman parte asimismo de la Loeb Classical Library (9 Vol., traducción de H. St. John Thackeray y Ralph Marcus, Cambridge, Harvard University Press, 1926).

PARTE SEGUNDA

LA EPOCA TALMUDICA

por

GERSON D. COHEN

GERSON DAVID COHEN

NACIÓ *en la ciudad de Nueva York en 1924. Estudió en la Rabbi Isaac Eljanan Yeshiva, el College of the City of New York, el Jewish Fellow en Talmud en el Jewish Theological Seminary, y la Columbia University. Entre 1940 y 1950 fue Cyrus Adler Scholar y Harry Halpern Fellow en Talmud en el Jewish Theological Seminary, donde se desempeñó como bibliotecario y docente en literatura e instituciones judías. Desde 1950 ha sido Gustav Gottheil Lecturer en idiomas semíticos en la Universidad de Columbia. Con el difunto profesor Alexander Marx editó Seder Olam y está actualmente preparando la edición de la Historia de la Tradición de Abraham Ibn Daud. En 1963 fue nombrado profesor de historia, literatura e instituciones judías en la Miller Foundation de la Universidad de Columbia, en reemplazo del Prof. Salo Báron.*

Capítulo I

LA SOCIEDAD TALMÚDICA

El documento más temprano de la historia judía, la Biblia hebrea, contiene un registro del nacimiento del pueblo de Israel y de su lento crecimiento hasta ser un grupo étnico-religioso pequeño pero cohesivo. Las fuentes de la etapa siguiente de esta historia describen el período en que los judíos hicieron su primera incursión en la civilización occidental y el surgimiento de una cultura judía nueva. Es en esta etapa talmúdica de su desarrollo cuando el pueblo judío sufre una metamorfosis tan completa y tan penetrante como para verter su carácter en un molde que permanece prácticamente inalterado hasta la época moderna. Este molde, llamado judaísmo talmúdico o rabínico, fue el legado perdurable de la civilización talmúdica a las futuras generaciones de judíos y de gentiles judaicamente orientados.

En su etapa talmúdica, el judaísmo se volvió una religión universalista que daba una buena acogida en su rebaño —y lo que es más sorprendente, en la comunidad de judíos— a todos los que aceptaban su disciplina. Predicaron a griegos, romanos y árabes, y los convertieron. Por primera vez en la historia una sociedad cerrada abría sus puertas a todos con una invitación de

igualdad para todos sus miembros. Los efectos de esta metamorfosis en el judaísmo se transformarían en un cataclismo para la civilización occidental tanto como para la oriental. El cambio de una religión-de-un-pueblo a pueblo-de-una-religión permitió a los judíos y al judaísmo trascender las limitaciones de tierra, idioma, y aun intereses económico-políticos antagónicos.

La civilización talmúdica sería la base de la vida comunal judía —y en gran parte cristiana y musulmana— en la Edad Media. Para entender el mundo medieval, aun superficialmente, se requiere una apreciación de la política y religión rabínicas. Aún más importante, el doloroso reajuste que el mundo moderno —y en él los judíos de Europa y los Estados Unidos— ha debido sufrir en los últimos dos siglos es en muchos sentidos una revuelta contra las leyes de vida formuladas originalmente por los Rabís y sus discípulos, o por lo menos una reorientación hacia ellas. Al fin, entender históricamente el espíritu moderno, significa comprender la tradición rabínico-talmúdica de la cual surgió.

Como la Biblia, el Talmud ha mantenido significado histórico y religioso especial para los judíos. Es el repositorio de la civilización que produjo su moralidad, su vocabulario religioso, y sus héroes y tipos de héroes. Para los cristianos el Talmud representa la época de Jesús, Pablo y los Padres de la Iglesia. Es la tierra de la cual surgieron el Nuevo Testamento y el cristianismo para revolucionar la historia del mundo. Por ello el período ha sido objeto de intenso y no siempre desapasionado estudio por eruditos cristianos y judíos. Los eventos y desarrollos principales son bastante claros. Pero debido a que el período es de enorme importancia, aun los hechos más importantes en él han

dado lugar a interpretaciones diametralmente opuestas. El fenómeno no es peculiar del estudio del Talmud. La Reforma, la guerra civil americana y la revolución rusa muy a menudo han generado un calor considerable en discusiones de lo que debería pertenecer desde hace mucho al reino de los hechos objetivos. Sin embargo, es cierto que ningún libro tiene una historia más larga como sujeto de controversias emocionales que el Talmud. Sobre todo, es importante admitir que a pesar de que en tiempos recientes la controversia ha sido menos intensa —si bien diatribas inflamatorias antitalmúdicas continúan apareciendo ocasionalmente hasta hoy— su tono y contenido es siempre el mismo.

Para el historiador es evidente que el Talmud no debería ser procesado como un prisionero en el banquillo de los acusados. Es de poca importancia discutir si una afirmación o una serie de afirmaciones dentro del cuerpo de la literatura judía es más o menos ética que una gentil. El Talmud, creemos, no tiene más necesidad de defensa o exposición que la Biblia, Homero o Platón. La sociedad y religión rabínicas, siendo productos de la actividad, creencias y aspiraciones humanas, tuvieron su nadir así como su cumbre. Nuestra tarea será entender el fenómeno y describirlo lo mejor que podamos.

Para el judío orientado talmúdicamente, el Talmud no es primordialmente un registro del pasado, sino un régimen para el presente y el futuro. "Oh, Padre misericordioso", reza la liturgia diaria judía, "inspíranos para entender y discernir, para percibir, aprender y enseñar, para observar, realizar y colmar con amor todas las instrucciones de Tu Torá". Cada persona debe esforzarse lo más posible para aplicar el Talmud a su vida.

A menudo el Talmud no es más que un bosquejo,

y los detalles deben ser explicados nuevamente cuando surgen nuevos problemas en cada generación. Por ende, nunca ha cesado de crecer en contenido y alcance. Cuando cada generación encuentra un problema no mencionado (o siquiera imaginado) en la literatura rabínica, se dirige a su rabino para saber cuál debe ser la ley. Estas autoridades intentan extraer del Talmud y sus principios la clave para sus propias decisiones. La Responsa (o *Teshuvot*), que es como se llamó a estas contestaciones oficiales, en seguida tomó su lugar en la cadena de la tradición rabínica precedente.

En realidad la Responsa no es más que la extensión de una práctica que comenzó en la época talmúdica. A medida que la vida se hacía más compleja, también se hacían más difíciles las preguntas y, naturalmente, las respuestas a ellas. De cualquier modo, si el yugo de la Ley debe mantenerse intacto, la vida debe relacionarse con él. El talmudista moderno debe, por lo tanto, buscar los registros de discusiones académicas alrededor de veinte siglos atrás para lograr una percepción de los problemas planteados por las condiciones modernas. ¿Son los "bancos para ojos" permisibles, puesto que mejoran la vida humana? ¿O violan el sagrado principio judío que prohibe la mutilación de los muertos? ¿Puede un judío consentir una autopsia médica? ¿Cuál es el status de una mujer cuyo esposo no puede ser hallado y los agentes oficiales lo catalogan como legalmente muerto, pero que no se sabe con certidumbre si ha muerto? ¿Puede esa mujer, de acuerdo con la ley judía, volver a casarse? Estos son algunos de los problemas que un talmudista del siglo veinte debe contestar. Ningún tipo de judaísmo, desde el ultra-ortodoxo hasta el reformista, ha descartado la práctica de consultar, al menos, este registro rabínico para

iluminar el presente. El Talmud se halla viviente para los judíos donde quiera que vivan dentro de la tradición.

La sociedad talmúdica: tiempo y lugar

La época y cultura designada como talmúdica se extiende desde las conquistas de Alejandro Magno en Asia alrededor del 330 a. e. c. hasta 500 e. c., poco antes del surgimiento del Islam, un período de unos ocho siglos. Es obvio que ningún rótulo simple puede hacerle justicia, pues aparte el hecho de que la cultura de un pueblo no es nunca uniforme en un lapso tan prolongado, estos ocho siglos fueron un cataclismo en sus efectos en la historia de los pueblos del Mediterráneo. Para tratar estas centurias como una unidad se requiere dejar de lado algunos de los hechos más sobresalientes de toda historia. Durante esos siglos, imperios fueron conquistados y desmantelados; dinastías subieron y cayeron; el carácter de casi todos los pueblos fue desafiado por nuevos hábitos de pensamiento y normas de vida radicalmente distintas.

Casi a través de todo este extenso lapso, los judíos de Palestina —para no hablar de los que habitaban fuera del país— estuvieron bajo gobernantes extranjeros —griegos, romanos y cristianos —que impusieron a la sociedad judía su propia forma de gobierno. Ya en el siglo III a. e. c., los judíos comenzaron a experimentar el sabor de una cultura helenística agresiva que pronto se abriría camino en cada parte de la vida judía. La revuelta macabea y la victoria final del grupo insurrecto brindó al pueblo un corto período de independencia (140-63 a. e. c.), que dejó una marca

indeleble en todos los aspectos de la literatura y el pensamiento judíos.

El Estado judío, a pesar de su breve vida, vio el surgimiento de ideales religiosos y sectas que han sido inmortalizadas por el Talmud, Josefo y el Nuevo Testamento, y que han despertado renovado interés desde el reciente descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto. El Estado duró menos de un siglo, mas sus gobernantes se empeñaron en un programa de expansión territorial seguido de la conversión forzada de ciudades enteras a la fe de Israel. A pesar de los amargos rencores, y aun sangrientos conflictos, entre segmentos considerables del pueblo y sus sacerdotes-reyes, la era de los asmoneos fue luego recordada afectuosamente como una época "en que las manos de Israel eran superiores a las de los gentiles".

En el 63 a. e. c. Pompeyo puso fin al Estado judío independiente y podó sus posesiones territoriales, y seis años más tarde un gobernador romano reorganizó la administración del país con lineamientos económica y militarmente manejables. A la renovada experiencia de dominación extranjera los judíos reaccionaron con nuevas respuestas sociales y religiosas, muchas de las cuales fueron fijadas como parte del legado permanente del rabinismo. La revuelta desesperada de los años 66-73 e. c., y la destrucción del Templo por Tito fueron los últimos frutos de un siglo de debate y actividad hirviente, tanto religiosa como política. Un segundo y desesperado esfuerzo por reconquistar la independencia en 133, aplastado tan brutalmente como el primero, rompió la espina dorsal del país. No obstante, la sociedad judía continuó desarrollándose en Palestina tres siglos más, esperando lo imposible por el retorno y la restauración. Para apreciar el ambiente

en el cual floreció la civilización talmúdica, es esencial un conocimiento de la leyenda del Segundo Estado.

La extensión temporal de la cultura talmúdica se complica aún más por la dispersión geográfica de los judíos a través del mundo civilizado. Como centro de la vida judía a lo largo de la época talmúdica estaba la comunidad judía de Palestina. No obstante, en Roma y en Alejandría, las dos "ciudades madre" de la cultura mediterránea, grandes comunidades judías vivieron y experimentaron una historia propia. Diferentes sociedades requirieron adaptaciones especiales y nuevas formulaciones, como bien lo demuestra la cultura judía de Alejandría. Casi simultáneamente floreció una vasta comunidad judía en Babilonia (Irak) bastante lejos del alcance del control helenístico-romano-cristiano. Con el tiempo, la comunidad de Babilonia rivalizó con la de Palestina en riqueza e influencia, para finalmente sobrepasarla, ejerciendo su propia influencia mesopotámica sobre la Ley de la patria.

En cada uno de estos centros los judíos hablaban distintos idiomas: hebreo y arameo en Palestina, griego en Egipto, latín en Roma, y arameo babilónico en Mesopotamia. Además, las fuentes religiosas no hicieron ningún esfuerzo para disimular las diferencias en la práctica religiosa entre los judíos de Palestina y Babilonia. Vivir en Babilonia implicaba adaptarse a una cultura parta, a un medio ambiente diferente en lo social, económico y religioso del de Palestina. No obstante, desde el punto de vista judío, adherirse a la Ley significaba cumplir las normas religiosas codificadas en las escuelas palestinas y los libros de leyes palestinos, que en algunas ocasiones eran irrelevantes para las necesidades de los judíos de Babilonia. Por ende, se introdujeron cambios en Babilonia, que los judíos de

Palestina no conocían o no aprobaban. Con el correr del tiempo surgieron diferencias teológicas considerables entre algunos de los centros judíos más importantes, que, a su vez, se reflejaron en las diferentes usanzas rituales.

¿Es posible, entonces, hablar de una "civilización talmúdica", una norma de cultura que incluya los asuntos principales de la vida de todas las comunidades judías a lo largo de ocho siglos? Nuestra respuesta es afirmativa y puede tal vez ser explicada por medio de una analogía. Así como es posible hablar de una norma americana, e incluir en esta categoría el ambiente y cultura de tipos tan contrastantes como el aristócrata bostoniano, un campesino de Georgia, o un obrero de una fábrica de Detroit, como representantes, a pesar de sus patentes diferencias, de una civilización bastante distinta de la cultura de Inglaterra, también es posible formular una caracterización real y pertinente del período talmúdico como una unidad. Podemos notar inmensos abismos —económicos, políticos, sociales, culturales y religiosos— que dividen a los americanos antes mencionados; y lo mismo pasa con los judíos de la época talmúdica. Sería inútil negar o minimizar las diferencias entre los judíos de distintos siglos y comunidades o aun las diferencias entre grupos sociales o ideológicos de judíos dentro de una misma comunidad. Un estudio de estos contrastes es lo que nos reflejará más vívidamente el carácter vital de las corrientes ideológicas en el mundo antiguo. El contraste, digamos, del rabí del primer siglo con el campesino de la Galilea de su época nos ayuda a entender mejor los grandes eventos de este siglo crucial en Palestina: la victoria del fariseísmo sobre el sectarismo, las aspiraciones mesiánicas del pueblo con sus revueltas y levantamientos espontáneos, el surgimiento del cristianismo, y la caída del Estado judío. Mediante este análisis, el rabinismo del primer siglo se nos presenta como un movimiento religioso dinámico, que propagó no sólo un ritual sino una orientación completa de la vida, que incluyó un aspecto político, un programa social, y un punto de vista económico.

Dada la imposibilidad de realizar un estudio completo dentro de los límites de este libro, por lo mucho que podemos incluir dentro del período talmúdico, trataremos de delinear los aspectos de la norma cultural talmúdica que la distinguen de otras etapas del desarrollo cultural y religioso judío anteriores y posteriores.

Surgimiento de la comunidad talmúdica

Lo que hace posible el estudio de la cultura talmúdica como unidad es la homogeneidad de la organización social y la orientación religiosa a través de los vastos poblados judíos de la época rabínica. De los medios por los cuales los valores del judaísmo fueron inculcados a las masas dispersas de judíos nativos o conversos, la sociedad organizada —con sus medios de supervisión, disciplina, instrucción y autodefensa— fue sin duda uno de los más efectivos y seguramente el más perdurable. Que la estructura de la comunidad talmúdica sirvió como modelo para toda vida comunal judía posterior se deriva, aparte de la inclinación conservadora de toda la tradición judía, de las funciones que desempeñó, no sólo para los judíos sino para todo el mundo gentil. Y estas funciones variaron poco a lo largo de los siglos anteriores a la emancipación de los judíos y su absorción en los modernos Estados nacionales.

"Comunidad judía" implica la existencia de una comunidad ajena o gentil de la que los judíos se distinguían por nacimiento, muchas veces por áreas residenciales separadas, pero principalmente por instituciones que tendían a una vida cultural y social aislada. Lo cohesivo de la comunidad judía desde la época talmúdica se debe en gran escala al origen étnico, al status de nacimiento. No obstante, los judíos sobrepusieron a sus diferencias naturales una exposición razonada que era peculiarmente religiosa y que fue motivada por el desafío del mundo extranjero y el conflicto con él. Los judíos dejaron de ser un pueblo concentrado en un país compuesto de comunidades locales de jerusalemitas, jezrrelitas, samaritanos, o parecidos. La judería talmúdica consistía de un pueblo disperso de Persia y Mesopotamia en el Este, a Roma y quizás a España en el Oeste. Los judíos de Palestina, aun si en cierto momento del período talmúdico constituyeron la mayoría del pueblo judío, comprendían solamente una comunidad de judíos entre muchas. Las comunidades judías de Alejandría, Antioquía, Rodes y Roma eran igualmente miembros del mismo pueblo tanto a los ojos de los judíos como de los gentiles. Por otra parte, aun dentro de Palestina se debía distinguir entre las comunidades judías, por un lado, y la samaritana y gentil (cananita, griega, romana), por el otro.

La comunidad judía tomó sus fuerzas del deseo de los judíos de preservar su identidad y autonomía cultural en un mundo en que siempre eran minoría y en culturas en las cuales no querían sentirse cómodos. Aparte de los sentimientos de los propios judíos, sus vecinos gentiles de todo el mundo los consideraban un grupo extraño, cuya patria era Palestina. Estos sentimientos universales hacia los judíos de la Diáspora no

se centraban sólo sobre ellos, sino que eran parte de una clasificación étnica de todas las personas en el mundo antiguo. En Roma se podía esperar de una persona que actuara como los romanos, pero eso no le daba de ninguna manera el status de romano. Un ateniense y sus descendientes permanecían atenienses sin que importara el tiempo que ellos o sus ascendientes hubieran vivido en Roma, mientras no fueran admitidos formalmente como ciudadanos romanos. La negativa de los judíos de admitir a los samaritanos en su propia sociedad hubiera sido entendida perfectamente por los atenienses contemporáneos, que nunca contemplaron la posibilidad de admitir a los miles de metecos que habitaban Atenas en la sociedad de la democracia de la ciudad. La diferencia étnica fue aceptada como un hecho natural de la vida. Que las diferencias étnicas de los judíos tengan particularidades especiales es uno de los *leit motives* de toda la historia judía.

Para la abrumadora mayoría de los judíos la clasificación étnica de personas y grupos era una práctica muy bienvenida, y no veían ninguna razón para que cambiase. Les proporcionó una barrera natural que intensificó su separación física y natural de los gentiles, que era lo que ansiaban desde un principio. Como hijos de Israel, el pueblo que Dios había elegido, estaban sujetos al Pacto concertado en el Monte Sinaí, estaban enjaezados por el yugo de la Torá a una forma de vida singular que trascendía tiempo y país. Donde quiera que vivieran, sentían que el mandamiento bíblico les ordenaba: "No harás casamientos con ellos; tu hija no darás a su hijo; ni tomarás su hija para tu hijo... Pues tú eres un pueblo santo para el Señor tu Dios: el Señor tu Dios te ha elegido a ti para que seas su propio tesoro, de todos los pueblos sobre la faz de la tie-

rra". Santidad para el judío, significaba separación y eliminación, una forma de *imitatio dei*. Dios había dicho: "Santos seréis; pues Yo el Señor vuestro Dios soy santo". Para el judío quería decir: "Así como yo estoy separado (del mundo), vosotros debéis permanecer separados (del resto del mundo)". Ser un reino de sacerdotes y un pueblo santo, decían, significaba mantenerse "apartados del resto de los pueblos del mundo y sus abominaciones". La comunidad —vivir cerca uno del otro en grupo— haría esta separación más fácil y más segura.

Tan suprema era la función étnico-religiosa de la comunidad, que ayudó a producir algo mucho más revolucionario religiosamente y mucho más perdurable que sí misma. La comunidad en sentido religioso era el instrumento principal para el logro del universalismo religioso. Después del exilio de Ioajín y la aristocracia de Jerusalén a Babilonia, se atribuye a la gente de Judea haber suprimido a sus hermanos exiliados del cuerpo religioso de Israel: "Están lejos del Señor. A nosotros (únicamente, que hemos permanecido en Judea) nos es dada esta tierra como posesión". La réplica de Ezequiel a este modo de pensar arbitrario pero tradicional marca una nueva etapa en la vida religiosa. "Y dijo el Señor Dios: A pesar que los he alejado de entre las naciones, y a pesar que los he esparcido entre los países, he sido para ellos un pequeño santuario en los países a que han llegado". Aproximadamente ocho siglos más tarde un rabí de Palestina repitió agudamente que el "pequeño santuario" se refería a las sinagogas y casas de estudio de Babilonia. Rigurosamente hablando pudo haber sido anacrónico, pero su exégesis fue importante para conservar el fruto de la escuela de pensamiento de Ezequiel. El santuario en miniatura

de Dios iría dondequiera fuesen los judíos, sin sacerdotes o sacrificios, pero con la recitación de la plegaria y de la Escritura. La primera comunidad judía se formó en la Babilonia extranjera; su precedente perdura en toda sinagoga, iglesia, y mezquita sobre la faz de la tierra. Nunca más pudo el monoteísmo ser restringido a una localidad, pues el Creador del cielo y de la tierra sería adorado desde entonces en cualquier lugar.

Los lazos étnicos del pueblo disperso fueron reforzados incalculablemente por la forma monoteísta de adoıación, la que los separó definitivamente del resto del mundo pagano. No obstante, lo que más asombra al observador posterior es la relativa homogeneidad de las comunidades judías dispersas por Asia, Africa y Europa. Dondequiera que uno mirase, y pese a la variedad de las costumbres locales, el núcleo subyacente de fe, tradición y *práctica* era el mismo. ¿Cómo puede ser alcanzada esta uniformidad básica en la ausencia de un agente centralizador con poderes disciplinarios, y en la ausencia de medios modernos de comunicación?

La respuesta estriba en la santificación de un libro, en la aceptación del Pentateuco como Ley revelada por todos los judíos. Cómo y cuándo se logró la adopción de la Torá finalmente redactada, ha sido discutido en el libro *La época bíblica,* de Iejezkel Kaufmann.

Tan pronto como la Torá se convirtió en el código santo del pueblo, toda faceta de la vida descripta o encomendada en el Libro fue dotada de significación religiosa. El lenguaje del Libro, las leyes, la historia del pueblo, todo formó parte de la religión, eslabones en el pacto entre Dios e Israel. El *shabat* y las festividades, la regulación de la vida familiar y de la pureza levítica, las leyes dietéticas de Levítico y Deuteronomio, las leyes de usura y esclavitud, y una hueste de regu-

laciones de rutina diaria fueron inmediatamente la ley de los judíos por doquier. La misma Torá había proclamado a Palestina la única tierra santa, y al Templo de Jerusalén el único lugar donde los sacrificios podían ser ofrecidos legalmente. Tres veces al año todo hombre judío estaba obligado a peregrinar al Templo. Como la Ley, en efecto, comandaba al pueblo a gravitar hacia el país de sus padres, la aceptación de la Torá como ley de vida hizo de la aceptación de la *interpretación* palestina de la Torá una conclusión inevitable. Después de todo, la Escritura había formulado el ritual con referencia específica a la Tierra Prometida; la comunidad en el extranjero debía esforzarse por ser una extensión, una réplica, del santuario propiamente dicho y su comunidad.

La comunidad de Palestina nunca hesitó en afirmar su hegemonía sobre los judíos de la Diáspora. Los triunfos de los judíos de Palestina, como la festividad de Jánuca, fueron proclamados como los triunfos de la judería toda, y las celebraciones fueron obligatorias para todos. Regularmente se mandaban comunicaciones de Palestina a los "exiliados" para regular el calendario judío y solicitar ayuda para el Templo u otras necesidades especiales. Alrededor de seiscientos cincuenta años después de la canonización de la Torá, fue promulgada la Mishná por el tribunal de Rabí Judá el Patriarca como código oficial de la ley judía. La Torá de Moisés debía ser aplicada a la vida, de acuerdo con las normas prescriptas en la Mishná, siendo ésta el producto de siglos de interpretación y aplicación de la Torá en Palestina. La homogeneidad de la usanza judía y de la organización de la comunidad judía estaba ahora asegurada, puesto que la estructura de la comunidad en Palestina fue automáticamente el modelo para los judíos

de Siria, Roma, Babilonia y Alejandría. Los judíos de Europa, África del Norte y Asia vivieron durante la Edad Media en comunidades que asiduamente variaban en pormenores, pero cuya estructura subyacente conformaba al precepto y precedente talmúdico.

El principal cambio de la sociedad bíblica a la post-bíblica en la administración interna de la vida judía está en el nuevo tipo de liderazgo civil y religioso que gobierna los asuntos comunales y nacionales. La dinastía de David, resucitada momentáneamente por la corta administración de Zerubabel, fue reemplazada por el sumo-sacerdocio, que en tiempo de los macabeos vistió abiertamente la púrpura real y las pretensiones que ello implicaba. La deposición de los Asmoneos y la relegación del sumo-sacerdocio a actividades puramente de culto coincidieron con la pérdida de la independencia judía y la incorporación de Palestina dentro del sistema imperial romano. Durante los seis siglos del Segundo Estado, los poderes del sumo-sacerdocio forman un arco, subiendo constantemente hasta la primera mitad del siglo I a. e. c., y luego desviándose hacia abajo hasta su eliminación en el año 70 e. c.

La política de los poderes exteriores no fue la única responsable del cambio en la suerte de la clase sacerdotal. La metamorfosis interna de la vida religiosa judía trajo a la escena una nueva clase de maestros religiosos, quienes propagaron vigorosamente su doctrina de una vida de acuerdo con la Torá y, finalmente, lograron obtener el control sobre todos los aspectos de la vida judía autónoma. El efecto de la instrucción y el consiguiente dominio de los escribas, y luego de los rabís, fue el de trasladar la autoridad de la codificación e instrucción religiosa del sacerdocio a los sabios, y la

responsabilidad de los actos rituales del Templo y los sacerdotes a la sinagoga y el individuo.

El surgimiento de la clase rabínica en la comunidad judía es atribuible a la desaparición de esa clase singular de predicadores religiosos de la sociedad bíblica, es decir, la escuela profética. En tiempos bíblicos la función de los profetas era comunicar la revelación divina, o sea, la palabra del Señor, en todos los problemas en que Dios pudiera decidir revelar su voluntad: la construcción de un templo, la elección de un rey, el culto con sacrificios, la justicia social, y aun la política exterior. La Torá misma, no obstante ser de orientación sacerdotal, ha sido revelada a un profeta más que a un rey o a un sacerdote. Empero, con el arribo de Ezra y la adopción de la Torá como libro de ley de la nación de Judea, la profecía fue privada de su principal razón de ser.

¿Qué necesidad había de profetas si la revelación era ahora accesible en un libro, en otras palabras, si toda profecía ya había sido anticipada? Mientras no había una única Torá, sino una cantidad de códigos circulando en distintas áreas de la tierra, los profetas eran indispensables para informar de lo concerniente a la voluntad de Dios. Empero, Ezra produjo e hizo comprometedor un libro omnímodo. "No agregarás a la palabra que yo te ordeno, ni la disminuirás, para que observes los mandamientos del Señor tu Dios que yo te ordené". Una revelación continua a través de la boca de los profetas haría a la palabra escrita, la Torá, superflua. El que se adhería a la Torá escrita sentía intuitivamente que la revelación profética comprometía su texto santo, puesto que en cualquier momento podría ser completamente debilitado.

Los profetas, o predictores del futuro, no desaparecieron de la sociedad judía repentinamente. Hasta la destrucción del Templo siguieron apareciendo hombres que decían poseer conocimiento directo del futuro, y aun los fariseos admitían la profecía como posibilidad. Pero en un punto los maestros de la Torá eran inamovibles. Un profeta no podía proclamar la Ley, pues ésta ya había sido escrita. Los profetas podían muy bien tener la llave para eventos del futuro, pero la necesidad del presente era solicitar el cumplimiento, y esto estaba escrito en un libro. El nuevo pretendiente al conocimiento religioso era el intérprete del Libro, el escriba o sabio, que indicaba cómo la revelación de Moisés se aplicaba a cada persona aquí y ahora.

La joven Iglesia Cristiana, con su nueva escritura, debía enfrentarse con un problema similar en el siglo II. El hecho de que esta iglesia también debió extirpar la profecía, la pretensión de individuos de estar en comunicación con el Cielo, demostró la incompatibilidad de la revelación continua con las escrituras. Finalmente, el cristianismo siguió el ejemplo del judaísmo y depositó toda autoridad religiosa en manos de los obispos, intérpretes reconocidos de sus evangelios.

La promulgación de la Torá como código de la nación y de sus individuos hizo de la Ley un libro abierto, con libertad de estudio y cumplimiento para todos. Inevitablemente, una de las funciones especiales del sacerdocio en tiempos bíblicos —conocimiento de la Torá e instrucción en su aplicación —se hizo de dominio público. El sacerdote, según los escribas, retuvo solamente la prerrogativa que le delegó la Torá, administración del ritual del Templo.

Como era de suponer, los sacerdotes no se sometieron fácilmente a una nueva doctrina que privaba a su clase de su poder. El reconocimiento del sumo sacerdote y

su comitiva por los gobernantes persas y helenísticos dio a los sacerdotes la seguridad de tener las riendas del gobierno judío. No obstante, el grupo sacerdotal debió luchar durante la época del Templo con una clase vigorosa y creciente que negó su derecho absoluto al poder. El hecho concreto alrededor del cual se disputaba era qué clase, la sacerdotal o la de los legos instruidos, debía ser la gobernante legítima de la vida judía autónoma, tanto civil como religiosa.

Un Estado dentro de un imperio

El autogobierno judío, característica distintiva de todas las organizaciones comunales judías antes de la emancipación, nació del deseo común de judíos y gentiles que gobernaban sobre ellos, de que los judíos dirigieran sus propios asuntos con sus propias leyes. Como el sumo sacerdote y sus jerarcas estaban a la cabeza de la comunidad religiosa aun antes de la conquista macedónica, el sacerdocio fue reconocido oficialmente y hecho responsable de la implantación de todas las reglas imperiales dentro de la comunidad judía.

El sumo sacerdote se convirtió automáticamente en un funcionario de la fuerza gobernante, y su nombramiento debía ser aprobado por ésta. Más aún, la propia ley de los judíos, puesto que era aprobada por decreto imperial, podía ser puesta en vigencia por el sumo sacerdote como la ley imperial de Judea. En una cédula imperial para Jerusalén emitida en 199 a. e. c., Antioco III reconoció oficialmente a la Torá como ley del país y a la jerarquía religiosa del país como su cuerpo legislativo interno. Según las estipulaciones de esta cédula, el gobierno imperial debía poner en vigencia

las leyes levíticas de pureza y aun los tabús animales del judaísmo. Como todo poder reinante posterior ratificó una política similar con respecto a la organización interna judía, el judaísmo fue una religión reconocida y protegida oficialmente. La jerarquía religiosa obtuvo el status dual que mantuvo casi hasta la época moderna: vocero de los judíos para con los gentiles y gobernante de los asuntos internos de la comunidad judía.

La Torá que Ezra había traído fue ratificada por mandato imperial. En ausencia de una monarquía judía, los sacerdotes asumieron a menudo el papel de dirigentes políticos de los judíos así como funcionarios sacerdotales. Dicho de otra manera, las cuestiones políticas de los judíos fueron controladas permanentemente por sus funcionarios religiosos, o, como lo expresaron los judíos, hasta que Dios restableciese la casa de David en su trono legítimo. Cuando los judíos obtuvieron la independencia del imperio seleucida bajo los macabeos, ratificaron la estructura comunal en una asamblea popular en el 140 a. e. c., como legítimo dominio de la dinastía Asmonea. Simón Macabeo se había meramente apropiado para él y sus herederos los derechos y deberes que previamente habían sido conferidos a los líderes judíos por los poderes imperiales gentiles.

Cuando, en el 63 a. e. c., los ejércitos romanos de Pompeyo entraron en Jerusalén y declararon su soberanía sobre el país, la comunidad judía retornó al status que había existido bajo los emperadores persas, ptolomeicos y seleucidas. La autonomía religiosa fue garantizada a los judíos bajo la administración de su sumo sacerdote, mientras que las cuestiones políticas y económicas del país eran administradas por un funcionario romano. Este último podía ser el sumo sacerdote, un gobernante judío como Herodes, o un procurador ro-

mano. Esto no importaba mayormente a Roma. El punto crucial era que el gobernante del país no fuera independiente sino agente de Roma. Como grupo religioso los judíos siguieron gozando de plena libertad para practicar su propia forma de vida sin interferencias. En realidad, al judaísmo le fue concedido el status especial de "religión lícita", es decir, una religión que no debía incorporar a su panteón ningún símbolo de la religión estatal oficial de Roma.

Los judíos, empero, se negaron a diferenciar entre libertad religiosa y soberanía política. Por razones que se discutirán más tarde, los asuntos de Estado eran para los judíos objeto de su Ley al igual que las reglas dietéticas y las ceremonias de sacrificios. Consecuentemente, se rebelaron una y otra vez hasta que el Templo y con él la comunidad hierática quedaron completamente destruidos en las guerras del 66-73 a. e. c. y 133-136 e. c.

Ningún judío objetó el derecho, y más aún, la obligación del sacerdocio de administrar el ceremonial religioso de la Torá. No podía ser de otra manera, pues las Escrituras les habían confiado "la custodia del Santuario... las cosas sagradas, y la custodia del altar". No obstante, durante las primeras etapas de la civilización talmúdica, los judíos se dividieron en una cantidad de escuelas que dirimían sobre quién debía supervisar el funcionamiento interno del sacerdocio y aprobar la legitimidad de sus miembros y sus prácticas. Paralelamente con el gobernante imperial y el sumo sacerdote durante los períodos de dominación persa y helenística, funcionó un cuerpo de "ancianos judíos", o senado, que juntamente con el sumo sacerdote administró los asuntos internos del país. No sabemos, empero, la forma en que este cuerpo era elegido. Acaso

algunos de sus miembros eran descendientes de la aristocracia de Judea de los tiempos bíblicos, mientras que otros probablemente alcanzaban el rango de "ancianos" en virtud de su riqueza o conexiones políticas. Este consejo de ancianos fue reconocido oficialmente por los gobernantes persas y helenísticos. Fue también de este cuerpo que Simón Macabeo obtuvo el convenio que establecía a su dinastía como heredera legítima de las riendas del gobierno judío.

En los días del hijo de Simón, Juan Hircano, o probablemente en la época del nieto de Simón, Alejandro Janeo, los ancianos del país incrementaron su influencia. Es en este período que nuestras fuentes describen un conflicto entre varias facciones sobre quién debía constituir el consejo de Estado y quién debía aprobar la legitimidad de la forma en que tanto el culto como los asuntos de Estado eran administrados. Específicamente, hubo un conflicto abierto entre los fariseos y los saduceos sobre los derechos de Alejandro Janeo al sumo sacerdocio. Empero, las diferencias reales entre estas dos facciones son mucho más profundas. El motivo principal se relacionaba con la pregunta de quiénes eran los sucesores legítimos de los profetas, los que representaban la autoridad religiosa en tiempos bíblicos. Para el judío de la civilización talmúdica, los profetas de épocas más tempranas habían tenido una función bastante distinta de la que les atribuimos nosotros. Debido a su firme creencia de que Moisés había recibido la Torá completa de Dios en el Monte Sinaí, el judío infería necesariamente que profetas como Oseas, Amós, Isaías y Jeremías debieron transmitir un mensaje al conservar la Torá. Leyendo a los profetas el pueblo supo cuál había sido su función. Los profetas habían venido para amonestar al pueblo de Israel para que

observara la Torá mosaica y para advertirle las consecuencias de su incumplimiento. En otras palabras, los profetas habían sido los primitivos maestros de la Torá, y sobre todo sus intérpretes a la luz de los problemas contemporáneos y las nuevas situaciones. ¿Quiénes debían continuar su papel de intérpretes del Libro sagrado, o de censores de los administradores del culto y gobierno, de acuerdo con los principios de la Torá?

Los saduceos, adherentes a la escuela de un tal Sadok, argüían que el papel de intérprete había sido confiado a los oficiantes delegados por la Torá para administrarla —los sacerdotes y la adinerada aristocracia del país que controlaba desde tiempo inmemorial los asuntos del Templo y el Estado en sus consejos. "Pues los labios del sacerdote preservan el conocimiento, y uno debe buscar la ley en su boca; pues él es el mensajero del Señor de los ejércitos", fueron las palabras del último de los profetas.

Los fariseos argüían que el sacerdocio era meramente una clase hereditaria consagrada a ejecutar el ritual del Templo. La forma en que los mandamientos debían ser cumplidos no era de ninguna manera de conocimiento privado de los sacerdotes. Era la función de todos los hombres del Libro, "los discípulos de Moisés" y los herederos de los profetas, de aprobar sobre la decencia y sobre el comportamiento sacerdotal, lo que tácitamente se extendía a cualquier porción de la Torá no dirigida específicamente a sacerdotes sino aplicable a la vida diaria del pueblo en su totalidad. "La Torá que el Santo, bendito sea Él, dio a Israel", aseveraban los fariseos, "fue dada por mano de Moisés... Josué la tomó de Moisés; los Ancianos la tomaron de Josué; los Jueces la tomaron de los Ancianos; los Profetas la tomaron de los Jueces; Jagueo, Zacarías y Malaquías la tomaron de los Profetas; los Hombres de la Gran Asamblea la tomaron de Jagueo, Zacarías y Malaquías". Vemos claramente que la tradición no era sacerdotal sino *profética* y había sido entregada a los Hombres de la Gran Asamblea, a quienes los fariseos identificaban con Ezra y otros "Hombres del Libro".

Así como los profetas no fueron todos miembros de una misma familia o tribu, tampoco los que continuaran con su tradición debían necesariamente emanar de un sector particular del pueblo. "La Torá fue revelada en el desierto, pública y abiertamente, en una tierra que no pertenecía a nadie, de modo que todo aquel que quiera recibirla puede venir y hacerlo". De acuerdo con esto los ancianos de Israel deben ser todos exegetas del Libro viviente, ya sean sacerdotes o israelitas, de alta cuna o de origen obscuro.

¿Los fariseos se consideraron, por lo tanto, profetas? La mera pregunta los hubiera horrorizado probablemente como honda blasfemia. No obstante, al alegar poseer la llave del significado de la revelación mosaica estaban continuando con una vieja institución, si bien en un nuevo aspecto exterior y con una técnica radicalmente distinta.

Mientras los gobernantes macabeos aceptaron el punto de vista fariseo sobre la ley y el gobierno judío, los fariseos no sólo aprobaron su gobierno sino que sirvieron como propagandistas para los hombres que consideraban los mensajeros de Dios en la tierra. Algunos fueron tan lejos como para aseverar que Juan Hircano había sido agraciado con la corona de la profecía, juntamente con las del sacerdocio y la monarquía. Podría muy bien ser, aseguró un escritor, que el Mesías prometido por las Escrituras emanara de la tribu de Leví,

de quien el futuro rey descendiente de Judá tendría que diferir completamente.

El rompimiento con Alejandro Janeo y sus adherentes condujo a los fariseos al extremo opuesto. Lo rechazaron como sacerdote ilegítimo y como intruoso sin derecho alguno al gobierno judío. Lo insultaron públicamente apedreándolo con sus *etroguim* (cidros) durante la fiesta de las Cabañas (*sucot*), mientras que los más fanáticos de ellos se unieron a las fuerzas del rey seleucida y lo ayudaron a invadir el país. Estudiosos de este período han supuesto equivocadamente que los fariseos se oponían a toda forma de gobierno judío temporal. Que esto no fue así lo demuestra su completa media vuelta durante el reinado de la viuda y sucesora de Alejandro Janeo, Alejandra Salomé. Ella, al darse cuenta que los fariseos contaban con el apoyo de las masas, reemplazó a los funcionarios de su esposo por representantes del partido popular. Dirigidos por Simón ben Shetaj, asumieron sus cargos con gusto, reformando el procedimiento legal y ritual de acuerdo a su propio programa. Para subrayar su victoria, hicieron de los días de sus nuevas reformas feriados nacionales, de modo que clasificaron a sus oponentes saduceos conjuntamente con los restantes enemigos de los judíos cuyas derrotas eran celebradas anualmente.

Su victoria, empero, fue de corta vida. La lucha sanguinaria que irrumpió en Palestina con la muerte de Salomé finalizó con la incorporación del país a la maquinaria imperial romana, y las opiniones fariseas sobre el gobierno fueron relegadas a sus academias, donde urdieron la creencia en la restauración mesiánica de Israel. Herodes, el usurpador idumeo, hizo grandes esfuerzos tratando de complacer y conciliar. Los consultó y puso en vigor sus opiniones en la administración

de los asuntos culturales. Pero su esfuerzo no fue de ningún provecho. Ni Herodes ni los fariseos habrían aceptado por su propia voluntad el dominio del otro.

Los fariseos no consiguieron pleno control hasta después de la destrucción del Templo y el derrumbamiento de la maquinaria judía para el autogobierno. Su victoria entonces, como tristemente confesaron, fue consecuencia de la victoria de Roma sobre un pueblo e instituciones que podían ahora ser gobernadas casi sin tropiezos.

En 63 a. de C., cuando Pompeyo arribó a Damasco, tres delegaciones contendientes recurrieron a él para arreglar la sangrienta contienda entre los hermanos asmoneos, Hircano y Aristóbulo. Dos grupos representaban a los hermanos, mientras que el tercero alegaba hablar en nombre de "la nación". Este partido pidió abiertamente que se dejaran de lado las demandas de ambos aspirantes al trono, "diciendo", de acuerdo a Josefo, "que era la costumbre de su país obedecer a los sacerdotes del Dios que era venerado por ellos, pero estos dos, que descendían de los sacerdotes, buscaban cambiar su forma de gobierno de manera de poder convertirse en una nación de esclavos". Escuchando los argumentos de los tres partidos con Pompeyo estaba uno de sus comandantes de campaña, Gabino, que retornó a Siria y Palestina como procónsul seis años más tarde, y que indicó casi inmediatamente que estaba mejor impresionado por los representantes antimonárquicos "de la nación". Gabino dividió el país en cinco distritos administrativos y estableció en ellos cinco consejos (*synhedria*) para regular la población judía en sus asuntos internos. Una vez más, como bajo los mandatos persa y helenístico, Jerusalén y los cuatro distritos restantes fueron gobernados como "aristocracias",

como las llamó Josefo, siendo el culto administrado por los sacerdotes y la sociedad en general por los ancianos del país. El antiguo senado judío había sido revivido; y bajo su nuevo nombre, el Sanhedrín, sería una institución perdurable de la comunidad judía de Palestina.

El Sanhedrín era primordialmente un consejo legislativo que decidía sobre la interpretación de la ley judía y, a través de sus interpretaciones legales, sobre los asuntos internos de la sociedad judía. Puesto que la reorganización de Gabino no duró mucho tiempo —fue abolida oficialmente por Julio César en el 47 a. e. c.— no podemos llegar a ninguna conclusión sustancial sobre los poderes y procedimientos de los consejos locales. No obstante, el nombre de la institución se preservó, y los judíos lo adoptaron como nombre oficial de sus cortes supremas y consejos legislativos. Los consejos locales se componían de veintitrés ancianos, designados aparentemente por la suprema corte de setenta y uno, que sostuvo sus sesiones en la cámara de piedra labrada en el Templo de Jerusalén. El Sanhedrín supremo, bajo la presidencia del sumo sacerdote, restringió sus actividades a la adjudicación de casos de apelación, principalmente en cuestiones rituales. Los asuntos de Estado o de ley civil quedaban totalmente en manos de los representantes del gobierno romano, que obviamente deseaba mantener una estrecha vigilancia sobre todos los asuntos políticos, financieros y criminales.

Bastante separadas de los organismos oficiales del gobierno civil y religioso, las asociaciones religiosas de fariseos y esenios mantuvieron sus propias cortes y consejos para regir la conducta de sus miembros. Los esenios y otras asociaciones ascetas aliadas repudiaron como nocivas a todas las organizaciones excepto la suya, y consecuentemente legislaron y administraron sus severas disciplinas totalmente dentro de los confines de su propia comunidad. La orden farisea, el movimiento numéricamente más grande y más influyente, también gobernó autónomamente los aspectos puramente sociales de su disciplina. Pero si bien los fariseos también se opusieron a la regulación de la sociedad palestina por agentes romanos, judíos o gentiles, y rechazaron totalmente los principios religiosos del saduceísmo (que, según se recordará, representaba principalmente la opinión de la aristocracia conservadora), decidieron trabajar dentro del marco existente de la sociedad y ganar control sobre él. La gran mayoría de las masas judías consideraba las enseñanzas religiosas de los jefes fariseos como normativas, y veían a estos sabios como los herederos de los profetas y los expositores autorizados de la revelación de Dios a Israel. Parecería, aunque de ello no tenemos certeza, que ciertas áreas cruciales de la ley ritual, especialmente la regulación del calendario y la conducta del sumo sacerdote en el Templo en el Día del Perdón, fueron relegadas por consentimiento general después del reinado de Salomé a la dirección de la orden farisea. El prestigio de la disciplina farisea fue extraordinariamente fortalecido por la aquiescencia general del pueblo en su dirección y programa. Para las masas, los fariseos sin duda representaban un aspecto de la larga batalla contra el gobierno ilegítimo de los oligarcas filorromanos y saduceos.

Si bien, excepto en el breve reinado de Alejandra Salomé, los fariseos nunca tuvieron control absoluto del Sanhedrín en Jerusalén, dieron a conocer sus enérgicas opiniones en todo problema, aun bajo el riesgo de su vida. No bien fueron suprimidas las instituciones tradicionales del judaísmo por la guerra romana de 67-73 los sobrevivientes fariseos remodelaron el consejo de

los judíos bajo su nombre popular, el Sanhedrín, y se declararon los legisladores y árbitros de la sociedad judía. El presidente de la orden farisea era ahora el patriarca indiscutido de toda la judería romana.

La destrucción del Primer Templo en 586 a. e. c., según es acordado generalmente, había vindicado a la escuela profética en su batalla contra la religión tradicional israelita y la política de sus clases gobernantes. La Segunda Destrucción, en el 70 e. c., tuvo un resultado paralelo en la lucha entre el fariseísmo y otros movimientos dentro del judaísmo. Los movimientos sectarios no murieron de la noche a la mañana, pero el fariseísmo se hizo rápidamente sinónimo de judaísmo y la comunidad judía fue objeto de control rabínico.

La tradición judía posterior, rememorando la catastrófica destrucción de Jerusalén y sus instituciones nacionales judías, tendió a dar crédito al rabí Iojanán ben Zakai por la salvación de toda autonomía que los judíos lograron mantener. Habiéndose convencido que la batalla por Jerusalén estaba perdida, abandonó la ciudad y se entregó a merced de sus sitiadores romanos. Vespasiano, según el relato rabínico, impresionado por su altura —y dones proféticos— le permitió abrir una academia en la ciudad costera de Jamnia (Iabne). Gracias a la resurrección del Sanhedrín, la comunidad judía de Palestina pudo ser capaz de seguir en su senda de vida.

La suavidad imaginaria del autogobierno judío y autonomía rabínica ininterrumpidos es, por supuesto, más una parábola de la sobrevivencia y fe judías que un registro de un hecho histórico. Sin duda el rabí Iojanán se entregó a los romanos en desesperación, y seguramente fue arrojado inmediatamente al campo de internación romano en Jamnia. Su "academia", por lo

tanto, consistió en un principio en un grupo de estudiosos que discutían su tradición bastante inoficialmente, sin reconocimiento judío ni romano. De hecho, cuando fue liberado, el rabí comenzó a decretar ciertos cambios en la práctica ritual judía, por los cuales fue criticado amarga y agudamente. No bien su antiguo asociado el rabí Gamaliel salió de su escondrijo, Iojanán fue desplazado en favor del primero, que era descendiente directo de la casa de David a través de Hillel. La leyenda posterior vindicó a Iojanán como había hecho anteriormente con Jeremías, pues la historia ha "justificado" la defección de ambos. Aun sus oponentes no podían sentir otra cosa que gratitud por el establecimiento de una subestructura comunal dentro de la cual su propio control fue enormemente facilitado. Sobre todo, la fundación de la academia del rabí Iojanán en Jamnia resumió para el judío la estabilidad fundamental de la comunidad judía y la *relativa* facilidad con la cual recobró su autonomía bajo el control supremo y casi indisputado de los Rabís.

Considerado históricamente, hubo cinco factores principales que permitieron la exitosa reconstrucción de la comunidad judía bajo la dirección rabínica. La primera e indiscutiblemente vital circunstancia era el hecho que la comunidad judía, a pesar de las tremendas pérdidas de vida y riqueza en la guerra contra Roma, y a pesar de la pérdida casi completa de autonomía, permaneció físicamente intacta. La población judía retuvo el control de una porción apreciable de la tierra, y, con la excepción de Jerusalén, las áreas que previamente estuvieron pobladas por judíos permanecieron pueblos judíos. Lenta pero seguramente, muchos de los exiliados políticos retornaron y reasumieron sus negocios como de costumbre. La comunidad sobreviviente era una co-

munidad diezmada y empobrecida, pero la amplia mayoría del país aún era judía. Dos cambios fundamentales en la comunidad judía tendrían efectos perdurables. Jerusalén, la ciudad madre del pueblo judío, fue virtualmente el *"Judenrein"*, y las riendas del gobierno judío no volverían allí hasta tiempos muy recientes. Además, extensiones enteras de tierra judía habían sido confiscadas por el ejército romano y otorgadas a gentiles o colaboracionistas locales. Por otra parte, estos desplazamientos tuvieron por resultado un incremento de la colonización judía en la parte norte del país.

Segundo, si la población judía proveyó los miembros para una comunidad revitalizada, su orientación religiosa era responsable de la forma que asumía. Dos siglos de predicación e instrucción farisea en la interpretación de la Torá habían ganado las masas para el rabinismo. Hillel y Shamai, los representantes más salientes de los dos sectores del fariseísmo, ya eran héroes populares, símbolos de santidad y de estudio y cumplimiento de la Torá. Se decía que Hillel mismo era descendiente de la casa de David, y el liderazgo de su familia sin duda expresó a muchos la esperanza imperecedera del retorno mesiánico y la restauración del reino bíblico. El rabí Iojanán ben Zakai, a pesar de no ser de la familia davídica, fue coronado anacrónicamente como discípulo personal del venerado Hillel, acordándole de esta manera legitimidad adicional a su asunción al poder.

Con estos sentimientos debemos vincular el ferviente deseo de los fariseos de llenar el vacío creado por la Destrucción. Si bien en un principio no podían mantener muchas esperanzas de un gobierno autónomo, aprovecharon toda oportunidad para poner en práctica sus principios y guiar a la comunidad a una forma de

vida tan cercana a su heliografía de la Ley como fuera posible. Y finalmente, por sobre su popularidad con las masas, sus esfuerzos por revitalizar a una comunidad judía representaron la solidaridad judía contra el mundo gentil hostil. La suya era la eterna batalla de Jacob contra Esaú, y el pueblo se reunió con su patriarca bíblico.

Tercero, la transición a una comunidad rabínica se simplificó infinitamente por la experiencia de medio milenio en la Diáspora, de una vida lejos de la patria, apartada del Templo y del sacerdocio, basada mayormente en la aceptación voluntaria de un gobierno religioso. A pesar de la posición central de la judería palestina, la existencia de una Diáspora numerosa y extensa posibilitó que el pueblo judío fuese una nación apolítica. Los judíos leales y observantes de todo el mundo sustituyeron tierra y Estado por instituciones étnicas y religiosas con el propósito de traer una porción de la patria a ellos. La sinagoga sobresalía de entre todos estos nuevos focos de vida judía, con sus reuniones comunales para la oración y para la instrucción y disciplina de los miembros de la congregación.

El judío de Palestina sabía muy bien, observando a los miles de peregrinos que invadían anualmente los territorios del Templo, que una vida judía piadosa podía ser y era mantenida por la laicidad simplemente por compromiso personal. Tan fuerte, por cierto, había sido el énfasis fariseo en la responsabilidad religiosa individual que Palestina misma abundaba ya en sinagogas. El Templo de Herodes contenía una cámara convertida en sinagoga donde se oficiaban diariamente servicios paralelos a los del altar y sacrificios. Si bien ningún judío creyente se atrevería a admitirlo, el sacerdocio y los sacrificios eran ya en tiempo de la Des-

trucción una reliquia atrofiada, necesaria sólo porque la Torá lo prescribía. Con el Templo en inacción, la población judía en Tierra Santa misma se asemejaba en muchos aspectos a una comunidad de la Diáspora. ¡Quién, entonces, podría asumir lógicamente la dirección si no los aprendices y protagonistas de la religión laica, de la comunidad sinagogal —los rabís!

Cuarto, subyacente a toda comunidad voluntaria existe una fe, una exposición razonada de un compromiso personal. La premisa judía era simple: Dios estableció la Torá como la forma de vida de Israel, y ordenó a sus criaturas vivir por ella. La derrota a manos de los romanos fue una calamidad profunda y palpable. No obstante, no significó, como proclamaron los cristianos, la bancarrota del judaísmo tradicional. ¿Y por qué habría de significarla? ¿Acaso el Todopoderoso no había ya una vez exiliado a sus hijos y destruido su sagrada casa y seguidamente los reestableció? Jerusalén podía estar desolada y el Templo ser un montón de cenizas, "y a pesar de todo eso", como aseveran claramente las Escrituras, "cuando estén en la tierra de sus enemigos, no los rechazaré, ni los aborreceré, para destruirlos totalmente, y romper Mi pacto con ellos; pues Yo soy el Señor su Dios". El pueblo estaba siendo castigado severamente, pero de ninguna manera rechazado. Su deber era entonces claro: intentar ser dignos del favor divino por sus acciones. El rabinismo era el plan para tal realización.

Quinto, la comunidad judía debió en gran parte su sobrevivencia a la política romana de tolerancia. La tradición judía no habla amablemente de Roma o de la mayoría de sus emperadores. Uno no puede esperar que los rabís hayan sido neutrales a un Tito que pensó que el Templo debía ser destruido, "de modo que la religión judía pueda ser totalmente eliminada; pues con el desplazamiento de su raíz, el tronco (el pueblo judío) se marchitará rápidamente". Ni tampoco podían tomar impasiblemente el impuesto agresivo a Júpiter Capitolino implantado sobre ellos como medida punitiva. Sin embargo, con una mirada retrospectiva de diecinueve siglos debemos reconocer sinceramente que Roma trató a los judíos áspera pero no viciosamente. En ningún momento proscribió la religión judía, y exceptuando el corto período de ley marcial durante la insurrección de Bar Kojba, nunca intentó prohibir a los judíos congregarse y proseguir con su currículum religioso. A lo largo del imperio surgieron sinagogas a las cuales les fue dada protección imperial. Roma se adhirió a su política tradicional de gobernar por la ley y de plena tolerancia a las antiguas asociaciones religiosas. El agente de la derrota en Palestina fue el agente de la revitalización judía como una Diáspora autónoma, un Estado dentro de un imperio.

Los pilares institucionales

Existían las condiciones para una comunidad rabínica, una sociedad unida no por poder político sino por creencia religiosa. El nuevo Sanhedrín comenzó y continuó siendo una academia cuyo dominio sobre sus miembros duraba sólo mientras éstos desearan permanecer en él. El hecho de que los judíos estaban dispuestos a defender sus órganos de Torá hasta la muerte indica la forma de vida, madura y plenamente cristalizada.

Al timón de la comunidad palestina estaban los patriarcas rabínicos, quienes, al igual que los sumos sacerdotes a quienes reemplazaban, pasaron a ser una dinas-

tía familiar. La casa de Hillel, comenzando con Gamaliel II (*ca.* 85 e. c.) ocupó el patriarcado hasta el año 425, en que Gamaliel VI murió sin dejar heredero varón y la corte bizantina se negó a permitir el nombramiento de un sucesor.

Los intentos por parte de algunos rabís de poner fin al liderazgo bajo control exclusivo de una familia tuvieron corta vida, puesto que la autoridad de Gamaliel II y sus sucesores directos era confirmada por el gobierno romano. Lo máximo que una insurrección de eruditos podría haber logrado bajo estas circunstancias hubiera sido el nombramiento de un rival como disertante oficial en la academia; y esto, apenas una pequeña señal, hubiera debilitado el propio motivo de los insurrectos de una comunidad unida y disciplinada. Una vez más, por lo tanto, prevaleció la histórica paradoja judía: los rabís, que determinaban el origen de su autoridad en una Ley que trascendía el control humano, se sometían a una dirección judía que tomaba gran parte de su poder del ministerio mundano de Roma.

Por otra parte, los patriarcas reconocieron que la única posibilidad de éxito en revitalizar una comunidad autónoma radicaba en que pudieran mantener a Roma fuera de sus academias, en otras palabras, en que renunciasen a la ayuda romana. En lo sucesivo la organización del gobierno judío debía ser completamente interna y autoimpuesta. En este punto los rabís estuvieron de total acuerdo. El peor transgresor comunal era el *delator,* o informante, que ayudaba a las autoridades romanas a mantener una estrecha vigilancia en todas las convocaciones judías. En la teología rabínica, los individuos que desafiaban a la disciplina comunal, especialmente los principios que regían las relaciones con el gobierno, eran clasificados junto a los pecadores apóstatas e irregenerados, cuya suerte sería la tortura eterna en el infierno. La solidaridad judía frente a los gentiles, si bien estaba enraizada en un principio religioso, fue nutrida y galvanizada por el ansia de autopreservación.

La unidad organizativa judía, sin embargo, era más aparente que real. Oficialmente el patriarca se sentaba a la cabeza de la academia, que en sus sesiones ejecutivas funcionaba también como Sanhedrín. En la práctica, rabís con adhesión personal conducían sus propias academias y nombraban jueces locales que juzgaban casos en comunidades judías de todo el país. En algunas ocasiones las autoridades de estas academias locales se rehusaban a seguir las indicaciones de la corte patriarcal, y sobrevenían conflictos o excomuniones, dependiendo de la seriedad del caso. Después del colapso de la revuelta de Bar Kojba, los rabís intentaron controlar el caos resultante del nombramiento descontrolado de jueces y acordaron dejar en manos del patriarca y su corte todas estas cuestiones administrativas. Pero se reanudó la vieja práctica apenas las academias recobraron su base. La razón fundamental es la misma de toda autonomía judía posterior a la destrucción de Jerusalén.

Con la disolución del sumo sacerdocio y su autoridad en el culto, el pueblo judío sólo podía ser gobernado por la Torá. El judío estaba obligado a obedecer cualquier parte de la Torá que pudiera ser cumplida en ausencia de monarquía, profecía, Templo, y sacerdocio. El único problema que les quedaba por resolver a los rabís era las formas específicas en que la Torá debía aplicarse. En otras palabras, eran los repositorios o portadores de la Ley Oral. Su función particular, sin embargo, no les fue otorgada por revelación o por auto-

ridad dinástica. Su demanda de reconocimiento brota de su conocimiento de la Torá y de la interpretación tradicional de su palabra. Consecuentemente, quienquiera estuviese calificado como iniciado en la tradición tenía tanta autoridad para administrarla y enseñarla a sus aprendices como cualquier otro. El rabinato desde sus comienzos no fue un clero ni un sacerdocio. Era una profesión a la que cualquiera podía ser admitido si tenía las condiciones. Por lo tanto, tres judíos cualesquiera podían constituir una corte, siempre que sus procedimientos y decisiones estuviesen de acuerdo con la tradición rabínica. En ausencia de un oráculo profético, los primeros fariseos habían reconocido diversas interpretaciones de la Ley como legítimas. "Ambas opiniones son palabras del Dios viviente", decían, y la uniformidad absoluta de enseñanza y práctica debía esperar el retorno de Elías el profeta. La discusión rabínica, aun la misma Mishná, está repleta de diferencias de opinión y registros de prácticas divergentes. Cada erudito transmitía las tradiciones que había recibido a sus discípulos, y de entre ellos designaba "rabís" (maestros) para servir como disertantes y jueces.

Diferencias de opinión y de práctica son un legado del fariseísmo que la dirección posterior a la Destrucción reconoció como fenómeno natural, a pesar que hubo límites a la libertad individual. El obstáculo era la inhabilidad del patriarca de controlar el nombramiento de jueces, el arma de la disciplina comunal. Las tradiciones viejas mueren lentamente y la situación existente fue racionalizada con la crítica de que los electos por el patriarca no llenaban los requisitos de erudición, que eran políticos cuya ignorancia era commensurable a su riqueza o influencia. Judá III (275-320 e. c.), el patriarca que fue acusado de nombrar jueces incalificados, apeló finalmente a Roma y obtuvo un edicto que declaraba nulas y sin valor todas las decisiones de cortes sin licencia. Evidentemente esta apelación a Roma era un acto de desesperación sintomática de la rápida declinación de la judería palestina en el tercer y cuarto siglo.

Los tres siglos de gobierno patriarcal tuvieron un efecto perdurable en todos los aspectos de la vida comunal judía subsiguiente. En primer lugar, el prestigio de los patriarcas como titulares de la suprema corte, además del poder efectivo que su posición les otorgaba, logró la diseminación de sus propias opiniones frente a la creciente exclusión de las de los otros. Sin duda, este fue un proceso lento y no sin excepciones, pero la caída de una de las dos facciones fariseas, la escuela de Shamai, juntamente con las tradiciones disidentes, fue producida por la sucesión de patriarcas hilelistas comenzando con el rabí Iojanán ben Zakai. Los shamaitas no siempre estuvieron en minoría, pero la tradición rabínica ha oscurecido considerablemente el alcance de su influencia original. Es significativo que la tradición posterior pinta a Hillel como una personalidad cálida y santa, y a Shamai como un erudito frío e intemperante. La "hilelización" de la ley personal y comunal judía fue acelerada y asegurada por la redacción de la Mishná (aprox. 200 e. c.), que se convirtió inmediatamente en el código normativo para toda la comunidad. La gran mayoría de los rabís después de la Destrucción eran de la escuela de Hillel, y su alineamiento cercano al de la dinastía patriarcal incrementó la esfera efectiva de influencia de aquél.

Sin embargo, más importante fue la lección de autodisciplina que los rabís aprendieron al ceder ciertos

asuntos al control exclusivo del patriarca. Como grupo advirtieron en seguida que en cuestiones que requiriesen decisión general era esencial la conformidad con la opinión de la mayoría. Nada menos que el rabí Eliezer ben Hurquenus —quien era, entre otras cosas, cuñado del patriarca —fue expulsado del Sanhedrín y excomulgado por rehusarse a aceptar un voto de la mayoría en una cuestión de impureza, relativamente intrascendente. Ioshúa ben Janania, segundo del patriarca en autoridad, se sometió a Gamaliel II y tuvo que presentarse con un monedero y bastón en el día en que Ioshúa creía que era el Día del Perdón, simplemente porque el patriarca lo había declarado un día de semana normal. Como le expresó su colega el rabí Akiba a Isohúa: "Calquier cosa que el rabí Gamaliel decrete (en cuestiones de calendario), debemos obedecer, pues está escrito: "Estas son las épocas del Señor, santas convocaciones, que *proclamarán en sus épocas establecidas*' (Lev. 23:4)"; es decir, si es en su tiempo apropiado o no, estas solamente son las festividades sagradas. Otro rabí lo expresó más lisa y llanamente: la corte patriarcal de cada generación debía ser considerada con la misma autoridad que Moisés mismo. La comunidad requería disciplina, y era el patriarca quien tenía el derecho de proclamar edictos especiales para los asuntos comunales y llamar al orden a quien había profanado el respeto debido a su cargo. Lo notable es la relativa poca mención en los textos del uso de la fuerza. La autodisciplina judía en el mundo medieval se remonta al período de la instrucción talmúdica.

El derecho del patriarca de exigir obediencia a las decisiones de carácter público era un aspecto de su función de veedor del bienestar general. Por mucho que las masas estuvieran dispuestas a aceptar la autoridad de los rabís en los asuntos religiosos, había algunos que pensaban que la academia no era el único árbitro en la política y administración judías. Dos grupos se destacaron en Palestina por haberse resistido enérgicamente en ciertas ocasiones a la política del patriarcado: el remanente de la facción de independencia, y las familias pudientes que anteriormente controlaban asuntos municipales.

En 115 e. c. tuvo lugar un violento levantamiento de judíos en Egipto, Cirenaica, Chipre, y partes de Asia Menor con el propósito de vengar la derrota judía del 70 e. c. y los continuos vejámenes a las comunidades judías por parte de la población gentil. Dieciocho años más tarde, Bar Kojba dirigió un levantamiento judío que promulgaba "la redención de Israel", imprimió monedas, y hasta nombró a un sacerdote como co-jefe de la comunidad independiente. Si bien todos los judíos simpatizaban con los propósitos de estas revueltas, y algunos rabís hasta las apoyaron activamente, no cabe la menor duda que sus jefes actuaron sin respaldo patriarcal. La despiadada supresión de estos insurrectos y el hecho de que la población judía quedara diezmada por sospecha de deslealtad eliminaron efectivamente la agresiva actividad política judía, hasta la época moderna.

Los laicos adinerados, empero, nunca cesaron de ser una fuerza con quien contender en la comunidad rabínica. Eran las fuentes de réditos e ingresos, y quienes mantenían el crédito público y el comercio. ¿Quién podía culparles de no someterse ciegamente a las regulaciones rabínicas de tributación, precios, litigio civil, y legislación municipal? Dondequiera existiera tal clase —y esto es también cierto para la comunidad judía del mundo medieval— su poder

financiero le daba cierto control sobre el gobierno rabínico. Ya hemos hecho alguna referencia al nombramiento de personajes iletrados para el judiciario palestino-judío. En la época rabínica también eran incluidos necesariamente en la comisión de siete concejales que gobernaban toda municipalidad judía y en los grupos encargados de regular los tributos. Dos factores sirvieron para contener sus pretensiones. Ante todo, los violentos golpes que la comunidad palestino-judía sufrió después de los infructuosos levantamientos destruyeron la economía del país y la estabilidad de las clases pudientes. Con la inflación de precios a lo largo del Imperio Romano en el tercer siglo, la economía se debilitó a punto de ser completamente destruida. En segundo lugar, los ricos debían admitir, aun a su pesar, que ellos también estaban sujetos a la Torá y eran miembros de la sinagoga, compartiendo su conciencia; de modo que la moralidad rabínica que se profesaba abiertamente campeona de los pobres era parte de su propia moralidad. Agregado a todo esto, la separación objetiva de todos los judíos de la vida social gentil impidió a los ricos ser otra cosa que un fuerte bloque de presión dentro de la comunidad. Difícilmente podían aspirar a controlarla.

El concejo de la ciudad, o notables de la comunidad, gobernaba a la manera en que lo hicieron los concejos a través de todas las épocas. Eran grupos locales con poder sólo sobre sus propias poblaciones. La homogeneidad de la vida comunal judía brotó de las instituciones judías universales que, desde la temprana época talmúdica fueron y siguen siendo los pilares de la asociación étnico-religiosa judía. Estas instituciones eran la sinagoga y la academia.

Técnicamente, la diferencia entre sinagoga y casa

de estudio, como era llamada la academia, es solamente teórica. La primera, habiéndose originado como sustituto para el servicio del Templo, fue dotada con un grado mayor de santidad física que la academia. Oficialmente era la casa comunal de oración a la que concurría toda la comunidad en *shabat,* y los comerciantes asimismo los lunes y jueves. También servía como sala de asamblea comunal, tribunal local, centro de caridad, y escuela primaria. Por otro lado, la casa de estudio servía como centro para los servicios diarios, como escuela central de estudios religiosos, y como tribunal comunal para litigios. Sin embargo, en un principio la casa de estudio no era de ninguna manera un centro popular. La frecuentaban los eruditos rabínicos y sus discípulos.

Podemos dar crédito de que la sinagoga, mucho más que cualquier otra institución judía, fue la que aseguró la continuidad de la vida religiosa judía después de la segunda Destrucción. Quizás los actos más decisivos del rabí Iojanán ben Zakai fueron aquellos que obligaron a la sinagoga a agregar a su liturgia ciertas formas que previamente eran derecho exclusivo del Templo. Por una serie de ordenanzas eludió el peligro de una vinculación estática a la memoria del ritual del Templo. La sinagoga, el medio de expresión religiosa local, estaba permanentemente libre de desarrollarse de acuerdo a las necesidades de la congregación de judíos.

La estabilización y adopción de un orden uniforme en los servicios sinagogales fijó permanentemente los fundamentos de una expresión religiosa comunal. Las Escrituras y la oración personal eran los dos puntos focales de la piedad judía. La Torá era leída en días de mercado (lunes y jueves), en *shabat,* en las festividades, y en los días de ayuno, permitiendo de esta

manera a cada judío recibir por lo menos una lección semanal sobre las Escrituras. En *shabat* y las festividades, la lectura semanal era suplementada con un pasaje profético. La academia de Jamnia fijó también la fraseología básica de la liturgia, pero dejaba la puerta abierta para la libre composición lírica. Puesto que cada judío debía rezar, y originalmente leía una parte de la Torá cuando era llamado a hacerlo, el papel del sacerdocio fue totalmente superado. Los sermones *shabat* y anteriores a las fiestas y otras ocasiones públicas servían para instruir a las masas en el comportamiento ritual popular, y más aún para inculcarles la importancia y relevancia de las Escrituras en sus vidas privadas. La sinagoga fue la escuela del pueblo judío, y era allí donde los chicos eran enviados para su primera instrucción. En los días de mercado, los anuncios públicos allí eran promulgados, y se recogía y distribuía la caridad. No nos sorprende entonces que los judíos hayan generalmente llamado a su centro de reverencia "sinagoga" (*bet ha-kneset*), es decir, casa de asamblea. La casa de servicio divino era el centro de la vida cívica y religiosa. Adriano, el emperador romano durante la revuelta de Bar Kojba, sin duda sabía lo que quería cuando prohibió a los judíos congregarse aun para fines religiosos. Si bien eran escrupulosamente tolerantes de la asociación religiosa judía, los romanos admitieron que la sinagoga había reemplazado al Templo como símbolo y centro de inspiración y esperanza para el futuro.

La administración sinagogal generalmente quedaba en manos de los líderes adinerados o influyentes de la comunidad local. Eran los mejor capacitados para administrar lo que, según verifican los hallazgos arqueo-

lógicos, no siempre eran edificios poco costosos. Estos dirigentes debían contratar y supervisar a los maestros de las escuelas primarias y funcionarios comunales, y administrar las utilidades públicas: cementerio, baños, y la caja de caridad.

Los principios por los cuales se regía la comunidad, puesto que eran objeto de profundo estudio, emanaban del *bet ha-midrash,* la academia rabínica. En todas las épocas, la academia más renombrada era la adjunta a la oficina del patriarca. A ella venían no sólo los estudiantes, sino los directores de otros colegios a discutir problemas que afectaban a toda la comunidad o cuestiones legales que requerían un debate plenario. Esta academia, como hemos indicado, era el centro principal para el nombramiento de jueces y supervisores de la comunidad judía. Aparte de este centro de estudio y legislación, otras academias se centraban alrededor de grandes eruditos que sostenían sus disertaciones en varias partes del país. A menudo estas academias suministraban los jueces y maestros para los poblados cercanos y así mantenían su status como parte integrante de la comunidad. Puesto que las academias eran los centros de estudio de la Torá, sus jefes predicaban que una comunidad no era completa sin su casa de estudio. Y el pueblo, aparentemente, pensaba de igual manera. En Babilonia, Italia, España, Francia, Alemania, y Europa Oriental las academias (*ieshivot*) y las casas de estudio comunales (*bet ha-midrash*) seguían a los judíos doquiera fuesen. Servían como colegio judío, como foro judío —y aun como posada— donde el pueblo estudiaba su pasado y lo adaptaba al presente.

Una de las singularidades de la historia judía es que el judaísmo rabínico en su etapa medieval fue el

resultado directo, no de la legislación y exégesis palestina, sino de la reinterpretación de que fue objeto la tradición palestina en Babilonia. En un sentido, esto fue venturoso para el judaísmo posterior, puesto que el judaísmo babilónico, como civilización completamente de Diáspora, era el modelo lógico a ser imitado por otras juderías de la Diáspora. Quizás esto sea una mera racionalización. En todo caso, las fuerzas históricas aseguraron la supremacía de las escuelas de Babilonia en el siglo IV, de modo que en la Edad Media la judería palestina adoptó el Talmud babilónico como código legal.

Realmente, las diferencias entre las religiones de Babilonia y Palestina son de gran interés sólo para el especialista talmúdico. Pues se derivaban en gran parte de los distintos medios ambientes y las condiciones económicas y culturales desiguales de ambas poblaciones. La norma básica era la misma en ambos países, siendo modelada por el concepto de una comunidad separada y protegida formulado por los seleucidas.

La centralidad étnica y religiosa de Palestina en la vida de la Diáspora estimuló la imitación de la vida comunitaria en la madre patria. Anualmente eran enviadas contribuciones sustanciales a la tesorería del Templo, y de entre los miles de judíos que peregrinaban anualmente a Jerusalén los babilonios estaban entre los más conspicuos. Tan fuerte era la representación de esta zona que se daba consideración especial a las condiciones para viajar desde el Este cuando se fijaban los días de las festividades de peregrinación de cada año. Por su parte, la judería babilónica se identificó activamente con las causas políticas de la comunidad de Palestina en sus guerras contra Roma.

De su seno salieron algunos jefes religiosos sobresalientes de la madre patria, entre ellos Hillel el Sabio.

En especial la sinagoga, que en adelante desempeñaría un papel decisivo en la vida judía por doquier, es muy probable que se haya originado en el exilio babilónico, cuando el monoteísmo bíblico debió modelar por primera vez un centro propio en tierra extranjera. La activa campaña misionera que llevaron a cabo los judíos de Babilonia entre la población gentil nos ilustra cuán fuerte fue su influencia. Uno de los hechos más curiosos en el siglo I fue la conversión al judaísmo de la reina y príncipe del pequeño reino de Adiabene. A mediados del siglo II la judería babilónica era probablemente la más segura y floreciente de las comunidades judías, y no es de extrañar que muchos palestinos buscaran allí refugio permanente de la dura mano de Roma. La tolerancia parta fue tal como para permitir que los judíos modelaran su propio Estado dentro del Imperio Babilónico.

En la cúspide de la comunidad estaba el exilarca, que alegaba ser descendiente directo de la casa de David, pero cuya real fuente de poder era la autoridad que le fue dada por los gobiernos parto y luego persa. Condujo su corte con protocolo real y tuvo plena autoridad y responsabilidad sobre los asuntos civiles de la comunidad judía. Los jueces, recolectores de impuestos, e inspectores de mercado judíos eran nombrados por él, y su autoridad incluía prácticamente el poder de vida o muerte sobre los judíos dentro de su dominio. No es necesario mencionar que era responsable ante el gobierno por las acciones de su corte y sus ministros. Su puesto se arraigó tanto, y los arreglos comunales eran tan convenientes a ojos de las autoridades imperiales, que la institución sobre-

vivió a los cambios de las dinastías imperiales y de la religión hasta el siglo duodécimo.

Oficialmente, la vida religiosa estaba dentro de los límites de los poderes del exilarca, puesto que tanto para los judíos como para los gentiles la vida étnica y religiosa era idéntica. Sin embargo, también en Babilonia, la cantidad siempre creciente de eruditos rabínicos y el establecimiento de academias en el segundo siglo crearon una polaridad de poderes dentro de la comunidad. Con la codificación de la Mishná y el arribo de eruditos de Palestina, las masas reconocieron aún más a los maestros del saber y les otorgaron un poder comparable al del exilarca. Sin duda debió haber tensiones y conflictos entre rabís y exilarcas, pero en última instancia cada bando debió reconocer la autoridad del otro. Fueron designados jueces de entre las nóminas de las academias, mientras las *ieshivot* solicitaban la aprobación del exilarca de su dirección.

El estudio principal dentro del curriculum de la *ieshiva* consistía en la elucidación de la ley judía, y a partir del siglo III, de la Mishná de Palestina. Como su contraparte palestina, la academia babilónica se interesó primordialmente en la aplicación de la ley judía, pero los aspectos relevantes sólo en Tierra Santa fueron omitidos en gran parte del curriculum babilónico. Por el contrario, se prestó mayor atención al ajustamiento de la ley civil y religiosa al medio ambiente gentil en que vivían los judíos. "La ley del país es la ley" (también para los judíos) era un principio enunciado en una academia babilónica en el siglo III.

Además de la sinagoga, las academias babilónicas desarrollaron un medio interesante de comunicación

con las masas de judíos laicos. Dos meses por año, al finalizar el verano y el invierno, los laicos interesados y los sabios se reunían en las dos academias más grandes, en Sura y Nehardea (después Pumbedita), para discusiones talmúdicas intensivas. Estos retiros semestrales sirvieron para hacer de las academias centros intelectuales vivientes y para mantener a la población en constante contacto con las fuentes de la enseñanza moral y religiosa.

Muchas localidades de Babilonia tenían una población exclusivamente judía. Tan intenso era el orgullo de los líderes judíos por su comunidad autónoma e intelectual, que algunos rabís atribuyeron al suelo babilónico una santidad especial. Con el surgimiento de las grandes academias, algunos sintieron que estaba prohibido salir de Babilonia, aun para ir a Palestina. Sin duda, las circunstancias históricas que permitieron florecer a las academias babilónicas durante siglos después que las de Palestina cerraron o decayeron completamente, proporcionaron un centro transitorio para las jóvenes comunidades judías de Europa Occidental. Sobre todo, hizo del Talmud babilónico y su revisión de la tradición, el canon normativo para todo el mundo judío. De este modo una comunidad judía de la Diáspora medió en la tradición de decenas de generaciones y en la historia de muchos pueblos.

Capítulo II

LA HERENCIA RABÍNICA

El marco comunal judío que se desarrolló en la época talmúdica fue el producto más tangible de las circunstancias históricas y de la ideología peculiar del judaísmo. Como otras sociedades, la talmúdica racionalizó sus instituciones comunales y las consagró como parte del sistema sagrado de creencias, y esto ocurrió, al menos en parte, porque estas instituciones eran indispensables para la comunicación de la religión al pueblo. Sin ellas, o sus equivalentes, sería inconcebible la supervivencia del judaísmo como civilización vital.

No obstante, una mera ojeada a la historia cristiana o musulmana nos indicará que se pueden desarrollar instituciones prácticamente idénticas que transmitan ideologías bastante diferentes. Para apreciar las prácticas y aspiraciones peculiares de la sociedad y cultura talmúdica, debemos centrar nuestra atención en el enfoque religioso que la caracterizó y que la distingue de otras etapas del desarrollo judío anterior y posterior.

Torá: Escritura y tradición

Quizás nos parecerá extraño que una discusión del judaísmo empiece con lo que a primera vista es el segundo paso en el proceso religioso, es decir, las Escrituras. Subyacente a la santidad del libro debería haber, presumiblemente, una concepción de Dios, una teología, y una explicación de la forma en que la Divinidad hace saber su voluntad a los mortales, es decir, una teoría de la revelación. No obstante nuestro alejamiento de los cánones aceptados de exposición teológica, es necesario, creemos, para hacer justicia a las modalidades y procesos mentales de la cultura que queremos estudiar. No podemos exagerar el hecho de que el judaísmo talmúdico no puede ser entendido como un sistema teológico lógico. Pues lo que caracteriza la norma de cultura talmúdica es precisamente el marco delineado por las Escrituras y consecuentemente no racional. No sólo son sus dogmas predicados sobre el texto de la revelación, que de por sí está por sobre la razón humana, sino que mucho más significativo es que su ideología moral y religiosa está consolidada sólo por la secuencia de los versículos de la Biblia. En una palabra, el pensamiento rabínico con su complejidad de valores y conceptos es esencialmente un comentario de las Escrituras. No más que las Escrituras pueden las afirmaciones de las diferentes escuelas de pensamiento fusionarse en un sistema teológico unificado. De esta manera las variedades de pensamiento talmúdico no pueden ser reducidas a una estructura cohesiva de ideas y actitudes.

Es en vano preguntar: ¿Qué dice el *judaísmo* sobre la naturaleza del hombre, sobre el pecado, sobre el mundo por venir, sobre Dios mismo? La pregunta es tan vana cuando se refiere a la literatura rabínica, como ahistórica cuando inquiere por sus antecedentes bíblicos. La Biblia ha incorporado a su canon una cantidad de criterios sobre Dios, una cantidad de concepciones de pecado, retribución, amor, justicia, y otros. El teólogo dogmático y el comprometido religiosamente deben de alguna manera tratar de armonizar las contradicciones y educir un punto de vista unitario. Los rabís no pudieron evitar la demanda propia o ajena de un sistema que tuviera una consistencia básica. Empero, la estructura de la comunidad religiosa, con su carencia de una jerarquía formalizada, impidió una resolución definitiva de los puntos de vista en conflicto en todos los problemas, salvo en los más cruciales. Para la mayoría, los distintos maestros dieron diferentes soluciones, y como en las Escrituras, fueron registradas lado a lado. Los intentos posteriores de reducir el judaísmo a un sistema íntegro de ideas y valores —Maimónides es un excelente ejemplo— no fueron considerados con más respeto que las enseñanzas de los rabís Eliezer ben Hurquenus, Akiba, Ishmael, y cientos de otros comentaristas-maestros. La única pregunta que con justicia podemos hacer a las fuentes rabínicas es esta: ¿Qué hizo cada uno de los rabís con cada uno de los enunciados de las Escrituras? ¿Qué tienen sus teologías y comentarios eclécticos en común?

Este denominador común justifica que comencemos nuestro análisis de la religión talmúdica con su concepción de las Escrituras. Pues no sólo la Torá nos sirve como base del ritual y de los valores talmúdicos, sino que cualquier concepción que tuvieron los rabís sobre Dios, revelación, naturaleza humana, Israel, y aun sobre las Escrituras, se deriva formalmente de las Es-

crituras mismas. Sin duda, la Escrituras no fueron la única fuente de discernimiento e ideología talmúdicas; algunas de las características distintivas del judaísmo talmúdico son nuevas con respecto a la Biblia. En última instancia la fuente y estímulo real para una orientación acorde a la vida debía ser el medio ambiente y los nuevas disputas que se producían a diario. Sin embargo, para conseguir ser escuchada y lograr mayor validez, una idea debía estar ligada a un versículo. Ocasionalmente esto requería sacar una frase del contexto, enmendar el texto sagrado, o, *mirabile dictu,* interpretar una palabra hebrea como sinónimo de una griega con pronunciación parecida. El efecto neto era el mismo: la interpretación había sido "derivada" de las Escrituras.

Toda escuela de pensamiento talmúdico se ocupó en reinterpretar versículos bíblicos que satisficieran sus necesidades inmediatas, pues todos los judíos de la cultura talmúdica estaban de acuerdo en postular que la Torá era la primera y última revelación de la voluntad y los mandamientos de Dios. Consecuentemente, era eternamente relevante y valedera, y la fuente de toda verdad y sabiduría. "No sólo con vosotros hago este pacto y este juramento", proclamó Moisés, "sino con aquel que está aquí parado con nosotros este día delante del Señor nuestro Dios, y también con aquel que no está con nosotros en este día". Nadie debe ser engañado por el ostensible parroquialismo de las Escrituras, que a menudo se dirigen claramente a una comunidad con una economía primitiva, y que por lo tanto parecen totalmente inadecuadas a la complejidad del mundo grecorromano. "Las Escrituras hablan en detalle de su propio medio ambiente", explicaron los rabís, pero los detalles meramente ilustran principios eternos. Anteriormente destacamos que el Talmud es viviente entre los judíos ortodoxos aun en nuestro siglo atómico-tecnológico. Esto se debe a que "los Sabios (del Talmud) hablan en términos de su propio presente", mientras que sus leyes y principios perduran por siempre. El judío medieval hizo del Talmud exactamente lo que su antecesor talmúdico había hecho con las Escrituras. Por lo tanto Salomón ibn Gabirol, Abraham ibn Daud, Maimónides, o Guersónides, podían discutir los méritos de las ideas platónicas o aristotélicas a la luz de las palabras de Moisés, Amós, Isaías, y en los modismos del Talmud.

La doctrina de una Escritura eternamente valedera, propia de los problemas de todas las generaciones y sociedades del hombre, es sin duda el legado más perdurable y penetrante de la civilización talmúdica a la sociedad occidental. Lo que los filósofos y legistas judíos legaron como su herencia fue ampliamente duplicado por cristianos y musulmanes que sometieron al Nuevo Testamento y al Corán a procesos legalistas y filosóficos semejantes. Por siglos, para citar un hecho saliente, la Iglesia Cristiana, que prohibió la usura entre cristianos, proveyó a una fuente ininterrumpida de préstamos de capital reinterpretando la ley del *Deuteronomio* para hacerla aplicable a acreedores cristianos, pero no a judíos que prestaran plata a cristianos. Empezando con las Cruzadas, los estudiosos arguyeron contra esta dicotomía tradicional y contra toda forma de usura, apelando a los textos bíblicos que podrían probar que cristianos y judíos no eran "extraños" en sentido bíblico. Cuando en el siglo XVI Calvino debilitó las antiguas restricciones contra la usura y de este modo facilitó el progreso del capita-

lismo, lo pudo hacer sólo después de reinterpretar los versículos bíblicos y "probar" que ya no eran aplicables. La historia de la economía europea está de esta manera íntimamente ligada a la historia de la interpretación de dos versículos del *Deuteronomio* que fueron registrados en Palestina siete siglos antes de la era cristiana.

En los Estados Unidos la ética puritana, la revolución americana, y la guerra por la esclavitud estuvieron a menudo basadas en exégesis de las Escrituras, pues las Escrituras contenían la revelación y guía de Dios para una construcción política justa y equitativa. A través del mundo, en miles de iglesias y sinagogas, infinidad de sermones son predicados sobre problemas sociales, políticos y económicos cuya solución está "indicada" en los versículos de la Biblia. El sermón es la forma literaria en que la Biblia es aplicada a problemas contemporáneos. Sólo el sermón, o en el lenguaje rabínico, *midrash* (literalmente, indagar, es decir interpretar), ha hecho de la Biblia un libro viviente en lugar de un clásico literario leído meramente por placer o edificación. Los rabís hicieron de la Biblia la piedra fundamental de la vida judía, y el cristianismo divulgó su método en todas las partes del mundo que estaban bajo su influencia.

En la antigüedad talmúdica, como en la Edad Media, el poder legalista de la Biblia era un hecho de la experiencia diaria, haciéndose sentir en aquellas áreas de la vida sujetas al control y legislación social. La ley judía, como sus contrapartes cristiana y musulmana, era autoritaria, por lo menos en teoría, debido a su origen bíblico, y la Biblia era omnímoda. El contraste con los cánones modernos de comportamiento y

creencia es instructivo. Aun los devotos y genuinamente religiosos de una sociedad democrática se violentan por los pronunciamientos de los prelados sobre la vestimenta, o los que intentan censurar la discusión franca e imparcial sobre sexo, ciencia, o legislación política. Nosotros apelamos a nuestra fe democrática y al derecho de aprender la verdad y juzgar de acuerdo a nuestra *razón*. El hombre moderno considera estas cosas fuera del alcance del ritual religioso, y no tolera ninguna interferencia con su decisión individual.

Las escuelas midráshicas de la civilización talmúdica pudieron concebir relativamente pocos dominios "privados". Uno de los documentos más instructivos para la historia de la civilización judeo-cristiana es el capítulo diecinueve del *Levítico*, que es generalmente conocido sólo por parte de un versículo, aquel que proclama la ley del amor fraternal. Demasiado a menudo el contexto de este versículo es pasado por alto, y consecuentemente el punto de vista hebraico es mutilado. El mismo capítulo que proclama los elevados ideales éticos de la vida social insiste con igual espíritu y tonalidad: "No dejarás a tu ganado procrear con una especie distinta; no plantarás tu campo con dos clases de semilla; ni vestirás ropas hechas de dos tipos de material mezclados". A pesar de que el cristianismo paulino abolió mucho de la ley ritual judía, en principio estaba de acuerdo con el exegeta talmúdico que dijo que "las leyes de pureza e impureza, de menstruación y de las ofrendas de aves (de sacrificio) son lo esencial de la Torá". La religión madre difería de su vástago con respecto a qué partes de la Biblia permanecían válidas, cuáles podían ser codificadas, y cómo debían ser interpretados los detalles de las Escrituras para su aplicación práctica. Pero ambas religiones es-

taban de acuerdo en el postulado de una vida gobernada bíblicamente.

La única forma en que la revelación podía seguir siendo relevante frente a los nuevos problemas era interpretando la palabra escrita de manera de hacerla aplicable al campesino y al comerciante, al ama de casa y al sirviente, al estudiante y al sabio. Es este tipo de literatura interpretativa lo que el judaísmo llama su *midrash* legal, o Ley Oral. La función principal del *midrash* era hacer de la Torá un documento legal viviente, de modo que todo acto de la vida pudiera ser realizado de acuerdo con el mandato divino. A pesar de que la Torá no incluía la forma de comportamiento para toda situación, seguramente el Revelador debió haber previsto toda contingencia posible y le hizo lugar en Su Ley. Dios indudablemente formuló Su revelación de forma de proveer la llave a su aplicación y cumplimiento eternos. La Palabra debe, por lo tanto, ser estudiada y examinada minuciosamente para encontrar insinuaciones de la forma correcta a seguir, o una escapatoria en aquellos lugares en que su sentido simple debe ser abandonado. El tipo de *midrash* que el judío tomó más seriamente era el halájico o exégesis legal, pues le daba la respuesta a la pregunta que consideraba más pertinente a su vida: ¿Qué es lo que Dios me manda *hacer*, cómo querría Él que yo *actuase* frente a tal o cual situación?

De las Escrituras el judío infirió también que no era su función distinguir entre mandamientos importantes y no importantes. ¿Acaso Dios no puso lo ético y lo ritual juntos para indicar que eran igualmente importantes? "Sé cuidadoso", le enseñaba su rabí, "de un precepto liviano tanto como de uno difícil, pues

no sabes la recompensa de cada precepto". Otra autoridad lo dijo aún más francamente: "Si uno dice 'Esta ley no parece correcta', no participará del mundo por venir". No es que no se indagara o discutiera la razón de las leyes civiles y rituales. Como veremos, toda una sección de la literatura midráshica trata, con una exposición razonada de la vida judía, los porqués de la Torá. Pero en un último análisis la razón era secundaria a la realización. Siguiendo al rabí Iojanán ben Zakai, que dio vigor a las leyes bíblicas de pureza, el judío observante sintió que debía cumplir toda la Torá: "Ni los muertos impurifican, ni las cenizas de la novilla roja purifican. Este es mi decreto, tal es mi ordenanza, no habréis de transgredirla".

La Torá fue inspeccionada una y otra vez para encontrar la forma detallada en que el judío podía cumplirla. El Decálogo prohibía trabajar en *shabat.* ¿Qué era "trabajo" y qué no lo era? Por medio del *midrash* se definió completamente descanso y trabajo. Del versículo que prohibe cocinar un cabrito en la leche de su madre, se derivó todo el cuerpo de leyes dietéticas que prohibe la consumición de productos lácteos y carne al mismo tiempo. Las Escrituras, para citar un renombrado ejemplo de la técnica midráshica, habían promulgado la ley del talión, "ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie". Esto, declararon los fariseos, en contradicción al sentido común de las Escrituras (y a sus oponentes, los saduceos), significa la exigencia de que un daño físico infligido por un hombre a otro debe ser compensado con dinero. "¿Por qué?", preguntaron las autoridades talmúdicas. "¿Acaso no dice la Torá *ojo por ojo?*" La respuesta talmúdica es un ejemplo precioso de lección bíblica a la manera

en que era enseñada en la anciana escuela judía. "Podrías pensar que si un hombre cegó el ojo de su prójimo, se deben cegar los ojos del agraviador, o si le cortó un brazo, el brazo del agraviador debe ser cortado, o si le rompió una pierna, la pierna del agraviador debe ser rota. Las Escrituras, por otra parte, dicen: *Aquel que hiere a algún hombre, y aquel que hiere mortalmente a una bestia, debe indemnizar.* Las Escrituras usan la palabra "hiere" en ambos casos para enseñarnos que, así como en los casos en que se hiere a una bestia se debe indemnizar, también en el caso de herir a un hombre se debe indemnizar". Los maestros siguieron versículo por versículo hasta que los centenares de mandamientos bíblicos se multiplicaron a miles.

La fuente principal de la ley era el texto confrontado con las necesidades y realidades de la vida misma, y mediando entre ambas estaba la escrupulosa explicación de la Biblia. A veces el método midráshico era inadecuado, pues los sabios no podían encontrar ninguna forma de conectar sus propios deseos con las provisiones de las Escrituras. En estas situaciones recurrían a la innovación, teniendo en cuenta, naturalmente, que debían evitar la contradicción abierta con la Torá. La *takaná,* u ordenanza legislada, si ganaba la aceptación de la comunidad de eruditos, tomaba la autoridad de ley y era puesta en vigencia. En espíritu estaba íntimamente ligada a la orientación midráshica, pues su propósito era siempre preservar el espíritu de la Ley como la entendían los rabís. En el reino de la vida económica, Hilel el Sabio fue al rescate del pequeño contratista y campesino con la institución del *prosbul,* que habilitó a los acreedores a cobrar sus préstamos aun después del séptimo año de remisión. Garantizando la devolución, aseguró la afluencia ininterrumpida de crédito de las clases adineradas a los pobres. Mucho más significativo que la institución misma —que fue reconocidamente copia de la corte helenística de su tiempo— es la forma en que Hilel la racionalizó. Permitir que la ley bíblica de la remisión de deudas siguiera en vigencia, afirmó, arriesgaría la violación del mandameinto del Deuteronomio, "Abrirás tu mano a tu hermano pobre y necesitado". En toda generación de la comunidad talmúdica y post-talmúdica, nuevos rasgos fueron agregados a la vida judía por medio de una legislación que simplemente debía ser fabricada por los mortales.

Innovación por bien del espíritu de la Ley nos lleva cara a cara con la definición rabínica del espíritu del judaísmo. No importa cuán interesados en los actos rituales estuvieran los rabís, la elección de alternativas los forzaron a formular algún tipo de principio abstracto por el cual se pudieran guiar los adherentes a la Torá. Es aquí donde los libros de los profetas y los hagiógrafos tuvieron un papel crucial en la definición del judaísmo. El espíritu del culto y su ritual era claramente indefinible, excepto en términos relativos y conjeturables. Así había ordenado Dios, y así habría de hacerse. ¿Pero qué era lo que Dios había deseado por los mandamientos y preceptos que Él había revelado? Para la mente rabínica, Miqueas había expresado en pocas palabras lo que los profetas venían declarando desde los días de Abraham y Moisés hasta el fin de la época bíblica: "Te ha sido dicho, oh hombre, lo que es bueno, y lo que el Señor requiere de ti: sólo hacer justicia, tener misericordia, y caminar humildemente con tu Dios." Si Miqueas y otros profetas protestaron contra el tipo de culto de Israel, explica

el judaísmo posterior, fue sólo para negar la eficacia automática del ritual. El ritual no podía lograr nada por sí mismo. La *intención* personal era el factor crucial. La Torá y sus rituales eran una disciplina que recordaba a cada paso el imperativo de justicia y de humildad de comportamiento, que conducía a su vez a actos de misericordia y benevolencia.

Dar hospitalidad a los viajeros, visitar a los enfermos, dotar a la novia necesitada, conceder caridad anónimamente, acompañar a los muertos a la tumba, confortar a los enlutados, y hacer la paz entre el hombre y su prójimo —estas eran las virtudes supremas y simbólicas de la vida diaria. La legislación social estuvo, entonces, imbuida de la corriente emocional enunciada por la escuela profética. Los profetas eran considerados los primeros intérpretes de la Torá, y aquellos que los siguieron se sentían a sí mismos como sus continuadores. Los mandamientos fríos e impersonales del Pentateuco fueron cargados con el tono emocional de la profecía, de intensa y ferviente adoración. La multiplicidad de leyes e instituciones de caridad talmúdicas, el honor acordado a los encargados de la caridad comunal, la incesante preocupación por los pobres e indigentes en la ley civil, es uno de los capítulos gloriosos de todo código judío, desde la Mishná hasta el *Shulján Aruj*. Los sentimientos de Amós por la humanidad fueron codificados e incorporados al ritual sagrado.

Si la ley era el corazón y cuerpo del judaísmo, el segundo tipo de *midrash, agadá,* o interpretación homilética, era su alma y nervio. Aquí también los maestros talmúdicos se adhirieron a las normas modeladas por las Escrituras.

La Torá no es sólo un libro de leyes, es mucho más. Porciones considerables de la Biblia son puramente

informativas; la historia comienza con el primer día de la creación y finaliza con la reconstrucción de las murallas de Jerusalén bajo Nejemías. Otras porciones contienen poesía lírica, selecciones litúrgicas, reflexiones teológicas y verdadera literatura de saber (*sifré jojmá*). ¿Y cuál es el propósito de todo esto? La conclusión se impuso fácilmente en la mente del judío: La Biblia no era solamente un código de comportamiento sino una guía para la totalidad de la vida. En ella uno podía encontrar la pista y la clave a toda forma de sabiduría auténtica y para todo discernimiento genuino. Sus registros históricos de las generaciones antiguas —desde Adán a Ezra— no eran solamente historia sagrada, sino sobre todo una parábola de toda la actividad humana, un modelo del cual todos los hombres podrían sacar provecho. Los rabís declararon que las profecías relevantes sólo en su audiencia inmediata no fueron registradas; tan sólo aquellas revelaciones esenciales a todas las generaciones fueron escritas. La reacción ante las partes históricas de la Biblia fue la misma. Dios no hubiera molestado a las generaciones posteriores de Israel con meras trivialidades. Cada detalle de las Escrituras era en realidad un arquetipo, información cuidadosamente seleccionada y expresada de la cual aprender.

Cada frase, versículo, e historia, cada proverbio, poema, y oración —en pocas palabras, la Biblia entera desde Génesis a Crónicas— fue estudiada, analizada, e interpretada. Donde el sentido simple de las Escrituras parecía oscuro, los exegetas elucidaron el texto y lo tradujeron a su propio lenguaje. En los lugares en que la Biblia omitió detalles de una historia, especularon sobre lo que probablemente ocurrió. ¿Cómo reaccionó Adán al experimentar el primer anochecer

en el jardín del Edén? ¿Qué dijo Caín a su hermano Abel justo antes de matarlo? ¿Qué motivaciones hubo para la construcción de la Torre de Babel? En conexión con esta clase de especulación no podemos hacer mejor que recomendar al lector la monumental obra en siete volúmenes del profesor Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews,* donde un maestro moderno en literatura rabínica reunió todo el material y lo transcribió a manera de narración paralelamente a la historia bíblica. Para el judío talmúdico la historia antigua se hizo corriente, y los desafíos de la época eran enfrentados bajo inspiración de la antigüedad bíblica. Las enemistades entre Jacob y Esaú, José y sus hermanos, Moisés y el faraón, fueron luchas eternas que simbolizaban los conflictos de los judíos (y por ello, de todos los hombres) a lo largo de la historia. *José y sus hermanos* de Thomas Mann es uno de los cientos de empeños literarios influenciados conscientemente por este género de técnica midráshica.

Nada en la forma de interpretación homilética nos clarifica mejor las intenciones y métodos de los rabís como el tratamiento alegórico del Cantar de los Cantares. La brusca y apasionada compilación de cantilenas de amor fue incorporado al canon bíblico sólo por ser tomada como un diálogo entre Dios y la comunidad de Israel. "Tus dos senos son como dos ciervos", canta el amante. "Tus dos senos", explican los rabís, "son Moisés y Aarón". Para los antiguos, no había nada extraño en esta forma de interpretación, pues los griegos y los romanos empleaban la misma técnica en su propia poesía y mitología clásica. Para el judío, el texto y su *midrash,* infundían la cualidad femenina de amor y calor a una vida de rigor y obligaciones interminables. En el *midrash* agádico la imaginación

volaba libremente, liberando las emociones del devoto, y de este modo convertía a la ley en amor y al ritual en cariño. La Biblia era más que un mero guía y maestro del judío; era su compañero íntimo, su *alter ego.*

La *agadá,* o exposición homilética de las Escrituras, proveyó los modismos expresivos judíos de los fenómenos de la vida y la historia. Sus clisés y expresiones fueron los medios para la comunicación de valores, ideales, y respuestas emocionales. Mientras el filósofo griego había construido una estructura lógica en la cual se racionalizaba sistemáticamente el universo, el judío pensaba y hablaba en términos saturados de conceptos de valor, términos que tenían armonía moral y emocional, que comunicaban la valoración hebraica de todo hecho como correcto o incorrecto. El sol, la luna y las estrellas, los elementos y la vida animal —estos no eran meros fenómenos naturales. Eran manifestaciones del amor de Dios o de la justicia de Dios, lo que dependía de la manera en que la sociedad humana las experimentaba.

A través de la *agadá* el judío talmúdico se comprometió en especulaciones teológicas. A pesar de que la discusión abierta sobre la esencia de Dios fue oficialmente desalentada, el medio ambiente helenístico ilustrado, con sus versiones místicas y debates teológicos sobre la naturaleza y esencia de la deidad, penetraron inevitablemente en la academia rabínica. Las visiones de Isaías, Ezequiel y Daniel, y aun el relato impersonal de la creación en *Génesis,* son tierra fértil para extraer conjeturas sobre Dios y Su ser. Pero sobre todo las expresiones teológicas eran más comunes cuando se trataba de la relación de Dios con el hombre en general y con Israel en particular. Para el judío, como es natural, los dos sujetos de consideración

principales eran la Torá, regalo supremo de Dios, y la selección de los judíos por Dios como Su pueblo elegido. Las virtudes de la Torá, de sus preceptos, y de sus fieles observantes eran inculcadas en toda ocasión, proveyendo de esta forma una exposición razonada para una fe militante intrépida por el sometimiento, la persecución, y aun la derrota.

Las dos formas de *midrash: halajá* y *agadá*, crecieron paralelamente. A menudo un sermón o un discurso académico era al mismo tiempo una exposición entretejida de cuestiones legales y homiléticas, dando la resolución y su motivo conjuntamente. Empero, había una diferencia fundamental entre la *halajá* y la *agadá* en las exigencias que hacían al individuo judío. La ley —civil, ritual y doméstica— era normativa, obligatoria y absoluta. Sin duda, había diferencias de opinión y de práctica con respecto a cuestiones de la Ley, pero el punto esencial era que una persona podía ser considerada socialmente responsable por su comportamiento, y era preferible que sus peculiaridades no fuesen idiosincrasias. Por otro lado, la homilía era subjetiva y por lo tanto sin fuerza ligante. Las únicas restricciones o limitaciones en la *agadá* eran las presuposiciones dogmáticas ligadas con la aceptación de la Torá como revelación. Si bien las afirmaciones agádicas eran expresadas en términos de conceptos de valor tradicionales, estos últimos no eran de ninguna manera formalidades codificadas. La diferencia fundamental entre las dos clases de interpretación apareció en el resultado neto de la exégesis. Una afirmación legal de las Escrituras podía en teoría tener una sola interpretación; en otras palabras, la Ley debía ser inferida lógicamente de la formulación de un precepto de las Escrituras. Las contradicciones legales

debían ser armonizadas. Por el contrario, la *agadá* avanzaba versículo por versículo sin tener en cuenta la conexión entre la homilía explicada en un versículo y la interpretación dada al siguiente. Más aún, el mismo versículo se prestaba a varias interpretaciones y racionalizaciones agádicas aun del mismo comentarista. Las homilías variaban con los autores o con las distintas disposiciones de ánimo y penetración de un mismo autor. ¿Qué necesidad había de armonizar las emociones y reacciones incompatibles, cuando las Escrituras mismas les prestaban igual oído?

El judaísmo rabínico, a pesar de haber llegado a ser la religión organizada más antigua de la civilización occidental, nunca pudo formular un sistema teológico. Individuos como Maimónides, Albo y Crescas pudieron intentar formular credos, pero en ausencia de una jerarquía organizada y totalmente disciplinada sus ideas no tuvieron ninguna sanción oficial, y cada judío podía aceptar o rechazar lo que deseaba. El talmudista medieval consideraba al filósofo como un agadista, un orador cuyas percepciones podían inspirar pero no ordenar.

No es que el judaísmo talmúdico no tuviera dogmas, pero éstos, significativamente, eran expresados en forma negativa. Así encontramos en la Mishná: "Los siguientes no tienen participación en el mundo por venir. Aquel que niega la resurrección, aquel que niega el origen divino de la Torá, y el epicúreo". Traducido a términos contemporáneos, la aseveración excluye de la comunidad de Israel a quien niega la justicia divina, la santidad de las Escrituras y su exégesis oral, y la Providencia Divina. Realmente estos principios de fe se derivan de la suposición de que la Torá es la revelación de Dios a Israel. Si la Torá y su aplicación

a la vida diaria no hubieran sido ordenadas por Dios, la escuela rabínica no habría tenido sentido. Supongamos que a Dios no le importara mucho como actuamos, o que no justificare al virtuoso ni castigare al perverso, y que la perseverancia en una forma judía de vida en contra de la corriente de todo el mundo pagano no fuera sino una comedia masoquista. La forma en que estos dogmas debían ser traducidos a un credo positivo quedaba a decisión del judío individual.

Pero el dogma rabínico puede ser expresado también en forma positiva. Del axioma de que la Torá era revelación divina se sigue que los relatos históricos son juicios de existencia. Cualquiera fuere el significado de estos relatos en el futuro, eran, en primera instancia, un registro de hechos que realmente tuvieron lugar. Con una excepción —la historia de Job (que algunos rabís consideran sólo una parábola)— ningún hecho de las Escrituras podría ser objetado o contradicho. Por lo tanto la elección de Israel era un hecho de la Biblia, tanto como la aseveración de que Dios descansó en el séptimo día de la creación. Todo judío estaba seguro que Dios redimiría a Su pueblo tal como lo prometía la Biblia. Todo creyente estaba tan seguro de estos artículos de fe como lo estaba de que la Ley sería cumplida. Más allá de estas deducciones obvias el significado de la fe era sujeto de una diversidad considerable de opiniones. El *midrash* agádico nunca cesó de cambiar, mientras que la Biblia permaneció siendo la fuente reconocida de dirección humana.

Si la concepción de una Escritura eternamente válida es el legado rabínico más importante a la civilización, hay otro postulado talmúdico ligado a él de no menos importancia. Dios reveló la Torá a *todo* Israel y cada hombre y mujer es responsable individualmente de su cumplimiento. La Providencia y la Justicia Divina eran los corolarios lógicos de una fe personalizada. La aseveración profética de que Dios consideraba a cada persona responsable de sus acciones en el reino moral se extendió en la civilización talmúdica al dominio cultural-ritual también. El judaísmo talmúdico fue sustituyendo cada vez más el culto visible del Templo por una conciencia interna por lo menos tan fuerte como la ceremonia visible externa. Esta conciencia dictó un ceremonial propio, a menudo bastante colorido y llevado a cabo en comunidad con otros judíos. Pero una vez dado el carácter interno, la responsabilidad quedaba en manos del individuo, quien, por supuesto, estaba sujeto a las presiones sociales. Es verdad que la comunidad judía autónoma tenía medidas disciplinarias a su disposición, tales como multas, flagelación y excomunión. Pero su logro más importante fue la inculcación de un fuerte sentimiento de culpabilidad en el pecador, y fue esto, y no la coerción física, en todo caso muy poco desarrollada, lo que mantuvo a la sociedad judía firmemente unida. La oración diaria y la habilidad individual en el Libro no eran sino los elementos más obvios de la personalización de la obligación y responsabilidad religiosa. El resultado más trascendente de la nueva concepción de la fe era un universalismo activo, dirigido a convertir a los paganos a la forma de vida elegida.

Lo que hizo del judío un extranjero en toda comunidad que habitó no fue tanto su vinculación étnica —el judío no era único en este respecto— sino su insistencia militante en sus hábitos y valores foráneos. No sólo se comportó en Roma como jerosolimitano, sino que no anduvo con rodeos para demostrar su desprecio

por la descarriada, si no completamente pecadora, civilización de la mayoría. Quienquiera que se sienta agraviado por una secta militante y empedernida, como la de los Testigos de Jehová, debe leer el Libro de Ester para apreciar la reacción de Amán a Mordejai. A los gentiles no les importaba mucho que el rechazo judío de la civilización grecorromana no tuviera el carácter de afrenta deliberada; que era el único camino abierto a los adherentes a un monoteísmo celoso y a un código levítico que hacía de cada creyente un sacerdote. Y mucho más por su superstición, replicaron los paganos: mirad objetivamente el comportamiento judío y veréis que demuestra un profundo desprecio por toda la raza humana. La respuesta del judío eran sus acciones. El valor de un ser humano, declaró, no depende de su cuna sino de lo que hace. La Torá y su salvación fueron dadas a todos los que quisieran participar del pacto de Abraham. De este modo la cultura talmúdica rompió para siempre las barreras étnicas entre los adherentes al grupo judío. Conversión a la fe, sumisión al yugo de la Torá —estas eran las llaves del pueblo elegido. Por primera vez en la historia un pueblo anuló su status étnico y se reconstituyó como iglesia.

La creencia de que el judaísmo no estimuló la conversión o las actividades misioneras entre los gentiles está ampliamente difundida. Lo falso de esta noción en lo que respecta a la cultura talmúdica puede ser inferido de los tempranos documentos de los cristianos, quienes francamente confiesan que su acceso más fácil a los gentiles era en la sinagoga donde estos iban a escuchar los sermones judíos. La literatura talmúdica registra con orgullo las actividades de varios de los prosélitos más distinguidos, algunos de ellos de la realeza pagana. Simultáneamente con su intenso separatismo ritual, la civilización talmúdica proclamó y adoptó un nuevo universalismo, sin el cual el cristianismo y el islamismo no se hubieran difundido como lo hicieron. La actividad misionera judía llegó a ser tan difundida y reconocida que el cristianismo, en el momento de separarse del pueblo judío, se proclamó el nuevo y verdadero *Israel.*

Junto con la concepción talmúdica de las Escrituras, el punto de vista judío de responsabilidad religiosa individual alteró el curso de la civilización occidental. Las hostilidades judeo-cristianas datan de los primeros dos siglos, en que las dos religiones compitieron abierta y acaloradamente por la conquista y salvación de las almas humanas y, de hecho, alegaron el mismo nombre.

La adhesión a la Torá hacía de uno un judío aceptado totalmente; y más aún, obligaba al converso a los deberes y responsabilidades *étnicas* judías. Empero, el expositor de la Torá estaba tan obsesionado en difundir su mensaje, que la conversión plena no era requerida por aquellos que deseaban observar su ley y se resistían a identificarse plenamente con el pueblo judío. "Los piadosos de las naciones del mundo" y "temerosos del Señor" eran dos de las categorías religiosas usadas para designar a los gentiles que aceptaban extraoficialmente una parte mayor o menor del judaísmo. Todos ellos debían renunciar a la idolatría —nótese la formulación negativa— blasfemia, asesinato, robo y promiscuidad sexual, y debían avenirse a vivir una vida estrictamente moral en las transacciones civiles. Otros adoptaron una o varias de las prácticas judías más comunes: unos renunciaron al puerco, otros descansaron en *shabat,* mientras que las mujeres, en particu-

lar, prendían las velas de *shabat* en sus hogares. A pesar de no ser tan merecedores como los conversos, estos simpatizantes gentiles eran los elegidos entre las naciones y les era asegurada una porción en el mundo por venir. La vida de la Torá, aparte de prescribir reglas de comportamiento y actitudes a tomar frente a los problemas de la vida, hizo de los judíos un pueblo del Libro en dos sentidos fundamentales. El santo Libro, o cualquier fragmento de él, era un objeto sagrado para los judíos. Delante de la Torá, los judíos deben pararse; un rollo inutilizable no puede ser tirado, sino que debe ser enterrado o guardado. Los cueros, la tinta, la escritura, y naturalmente el deletreo de los rollos eran regulados ritualmente; la omisión de una letra era suficiente para anular un rollo entero para usos sinagogales. Los fragmentos de la Torá, tales como los contenidos en los *tefilin* (filacterias) y *mezuzot* (mementos de las jambas de las puertas) eran sagrados y no debían ser profanados. El lenguaje de las Escrituras era la lengua sagrada, y si bien el universalismo talmúdico reconocía necesariamente la validez del estudio y la oración en cualquier idioma —Filón seguramente oró y estudió las Escrituras en griego— el hebreo ocupaba un lugar especial en la escala de valores judaicos. Sin duda, el hebreo también era un medio de identificación y preservación étnica. Y todo aspecto étnico de la vida judía capaz de estimular la asociación religiosa era santificado.

La veneración física del Libro no era sino la expresión más tangible del respeto que infundía la revelación. El estudio del contenido y significado de la Torá era una forma de adoración aún más profunda. Este estudio llegó a ser el ritual y profesión más honrado de la civilización talmúdica. Fue más que una

mera pulla cuando uno de los maestros de Palestina parafraseó un versículo bíblico diciendo: "Ojalá que me abandonen a Mí (*i. e.* Dios) y continúen con mi Torá". En la jerarquía de valores, argumentaron el rabí Akiba y su escuela, el estudio precede a la realización, pues el estudio es la llave para el cumplimiento. En el modo de hablar talmúdico, perder tiempo era perder tiempo de estudio, pues todo momento libre debe ser dedicado a memorizar y entender. En este punto los predicadores porfiaban sin fin. El estudio de la Torá era la vocación judía, y a sus seguidores se les aseguraba la perpetua compañía de la Presencia Divina. El pequeño y renombrado tratado de la Mishná llamado Principios de los Patriarcas no era un tratado de ética, sino esencialmente una exhortación a la adquisición de la Torá. "Un ignorante no teme al pecado", dijo Hillel el Sabio. Esta frase dicha por uno de los padres del judaísmo talmúdico contiene la suma de una complejidad de valores judíos y de la vocación del hombre judío en la tierra. La rectitud, sostiene el judío talmúdico, no consiste sólo de la bondad espontánea, sino de una vida disciplinada en el pesado jaez de la Torá. De una forma u otra, los predicadores talmúdicos afirmaban que al que cumplía la Torá por su sentido del deber le era otorgado más mérito que al que la cumplía como elección personal. Aprender los preceptos y la sabiduría de la Torá era el camino a la realización y consecuentemente a la aceptación al reino del Cielo.

Lo que hemos estado describiendo es, desde el punto de vista histórico, la teoría expuesta por los escribas, los ancianos y los fariseos en su lucha por la autoridad sobre la sociedad judía del Segundo Estado. La consecuencia de su enseñanza fue el establecimiento de una nueva aristocracia judía que reemplazó a las

tradicionales clases de sacerdotes y nobles. Nobleza de nacimiento, riqueza, o situación social, fueron denegadas categóricamente como justificación de autoridad. "Un bastardo ilustrado", dijeron los rabís, "tiene prioridad ante un sumo sacerdote ignorante". Esto suena como el grito de una clase agresiva, subversiva, abogando por la reforma, si no por el derrocamiento, de un marco social aceptado. Para nosotros, el programa fariseo anuncia uno de los rasgos básicos de la teoría democrática moderna.

El nuevo noble era el maestro, junto con el hombre del futuro, su discípulo. Como toda nobleza, los sabios talmúdicos produjeron su propia genealogía, que se asemejaba de alguna manera al linaje del filósofo griego. ¿Qué importaba saber de quién eras hijo? Lo que importaba era quién había sido tu maestro, y qué relación habías tenido con él. La queja de Tácito de que el proselitismo judío rompió familias romanas estables era igualmente aplicable a hogares judíos constituidos en Palestina. Si lo importante no era la vida, sino una vida dedicada a la Torá, los padres físicos de uno no eran tan importantes como sus maestros espirituales. La ley mishnaica es más reveladora en esto que tractos enteros de exhortación. Declara: ("Aquel que busca) la propiedad perdida de su padre, y la de su maestro, la de su maestro tiene prioridad, pues su padre lo trajo a este mundo, pero su maestro que le enseñó sabiduría lo lleva al mundo por venir... Si su padre y su maestro llevan cada uno una carga, debe primero aliviar a su maestro y luego aliviar a su padre... Si su padre y su maestro fueran ambos capturados, debe primero rescatar a su maestro, y luego rescatar a su padre". El curso de iniciación en la Torá, por lo tanto, significaba la adopción consciente de

un nuevo padre, quien era escuchado e imitado de modo de aprender la vida buena. El conocimiento del Libro en sí mismo era inútil, pues la Torá era a menudo aplicada de una manera bastante distinta del significado ostensible del mandamiento. "Exíliate en un centro de Torá" era el consejo rabínico al estudiante ambicioso. Sólo de esta manera podía llegar a ser un eslabón en la cadena de la tradición.

La preocupación singular de los judíos por la educación de sus hijos —la moderna y secularizada esperanza de un hijo abogado, médico, profesor— data desde la revolución cultural que produjo la civilización talmúdica. En pasajes citados frecuentemente, Josefo alardea orgullosamente de la proverbial educación de los niños judíos en la Torá y se envuelve en comparaciones denigrantes con la cultura de la población gentil adulta, que conocía bien: "Sobre todo nos enorgullecemos de la educación de nuestros hijos, consideramos la tarea esencial de nuestra vida la observancia de nuestras leyes y prácticas piadosas, basadas en ellas, que hemos heredado". Reflejando el significado de la educación universal entre los judíos, dice:

> Ciertamente, la mayoría de los hombres, lejos de vivir de acuerdo a sus propias leyes, no saben lo que son. Sólo cuando han actuado mal aprenden de otros que han transgredido la ley. Aun aquellos que ocupan los puestos más altos e importantes admiten su ignorancia; pues emplean expertos legales profesionales como asesores y los dejan a cargo de la administración de los asuntos. Pero si se inquiere a cualquiera de nuestra nación sobre las leyes, las repetirá más rápidamente que su propio nombre. El resultado de nuestra dedicación cabal a las leyes desde el apuntar de nuestra inteligencia es que las tenemos como si estuvieran grabadas en nuestras almas. Un transgresor es raro; la evasión del castigo por medio de excusas es imposible.

Si hubiera vivido en una atmósfera menos hostil, o escrito en su lengua madre, Josefo sin duda hubiera desistido de tal creencia deseada. No obstante, sigue siendo cierto que en comparación con el gentil ordinario, el judío lego era legista, filósofo y sacerdote al mismo tiempo.

El éxito y la realización nunca fueron los gestores ideales de las virtudes humanas de humildad, calor y benevolencia. Los sabios identificaron el honor de la Torá con los humanos que la sustentaban, un paso que se hizo tanto más fácil en vista del carácter oral de la tradición rabínica. Para contrabalancear esta tendencia natural se señaló constantemente el pecado del orgullo y la virtud de la humildad como deberes legales. El fariseísmo arrogante era una contradicción de términos. Idealmente, la Torá sólo podía ser cumplida en consonancia con las tres virtudes enunciadas por Miqueas. Que todos los hombres no cumplieran este ideal no va en desmedro de la sociedad o de su fe, sino que simplemente prueba que los hombres son mortales. No deberíamos abocarnos a tal axioma si no fuera por la imagen parcial del fariseísmo presentada por los escritores y exegetas del Nuevo Testamento. El ser tendencioso es también un atributo humano, pero lamentablemente los Evangelios son tomados como verdad objetiva aun por historiadores que deberían conocer mejor el problema.

El nuevo tipo de héroe

Un héroe, de acuerdo con el *Shorter Oxford English Dictionary,* es "un hombre que demuestra una bravura, firmeza, o grandeza de espíritu extraordinaria, en toda ocupación, trabajo o empresa; un hombre admirado y venerado por sus hechos meritorios y nobles cualidades". El héroe simboliza aquellos ideales y valores que los miembros de su sociedad querrían emular en sus luchas por el éxito y la inmortalidad. Desde el punto de vista antropológico, los acontecimientos de su vida —así haya existido o no— poco importan. Lo crucial no son los eventos reales de su vida, sino las leyendas que se cuentan sobre él. Pues estas leyendas son las transcripciones no censuradas de impulsos y aspiraciones, a menudo reprimidas en la conversación normal. Un héroe implica, naturalmente, la existencia de un villano, el arquetipo de todo lo que la sociedad toma por bajo y desdeñable. Un hijo de baja casta, falso y arrogante, representa el enemigo eterno del héroe (y de su pueblo), a quien éste trata de subyugar constantemente.

Vayamos ahora a los tipos de héroe y villano de la civilización talmúdica. En primera instancia, los arquetipos más apropiados para la civilización talmúdica eran los personajes de las narraciones bíblicas, desde Adán a Ester. A través de la época talmúdica un nuevo género de literatura pseudoepígrafa circuló en la sociedad judía, pretendiendo contener los secretos del paraíso y de la historia, la que fue llevada al papel por las grandes figuras de la antigüedad. Los mismos nombres de estas obras —generalmente llamadas apocalípticas, debido a su forma y materia— Adán y Eva, Enoj, los Testamentos de los Doce Patriarcas, la Asunción de Moisés, Baruj, (Pseudo-)Ezra, revelan la profunda reverencia con que el judío talmúdico se refería a su antecesor bíblico. Los héroes lograron y escribieron lo que todo judío del mundo grecorromano deseaba profundamente: una revelación directa de la corte

celestial sobre la justificación final del justo al término de la historia. La leyenda talmúdica se elaboró sobre la vida de los personajes bíblicos y los hizo partícipes de las luchas contemporáneas judías con la civilización grecorromana. Abraham se convirtió en un santo, Isaac en mártir, Jacob en sabio; se sobrentendió que los tres eran devotos ritualistas. Contrariamente, Esaú era Roma la perversa, Bilam era el propagandista antijudío, y Jeroboam era el apóstata y el renegado.

Pero los héroes surgen constantemente, sólo bastaba tener ojos para reconocerlos. Hillel el Sabio fue a Palestina a la edad de cuarenta años, siendo un oscuro vástago de la casa de David —tomad en cuenta su linaje— estudió cuarenta años, y predicó a su pueblo por cuarenta más. Como Moisés, que no fue reconocido universalmente hasta los ochenta años, vivió hasta los ciento veinte. Tan grande fue su pasión por la Torá, y tan lamentable su pobreza, que cuando no pudo pagar el precio de la entrada a la academia, escuchó escondido a través de un agujero en el techo. En esta ocasión, estaba tan extasiado con la conferencia que no notó la tormenta de nieve que caía y que hacía peligrar su vida. Más tarde, en la noche de Pascua, cuando todos los ancianos de Judea estaban, sin excepción, en un brete por un problema ritual del cual dependía la observancia de la festividad, sólo Hillel pudo resolver el problema y salvar el día. Por esta hazaña fue nombrado príncipe del Sanhedrín. Su carácter y temperamento eran igualmente heroicos. Nadie podía hacerle perder la paciencia, nada podía hacer temblar su humildad o enfriar su ardor natural. Aun su alumno más negligente, hubiera sido digno de ser llamado un profeta si sólo hubiera vivido en tiempos bíblicos.

Como Hillel, el rabí Iojanán ben Zakai —quien en contra de toda cronología es llamado su discípulo más joven— vivió ciento veinte años, de los cuales los últimos dos fue presidente del Sanhedrín. Como la de Hillel, la pobreza de los rabís Ioshúa, Akiba, Judá, y otros fue acompañada por la profundidad de sus estudios. El rabí Eliezar ben Hircano, discípulo de Iojanán ben Zakai, permaneció completamente iletrado hasta los veintidós años, cuando renunció a su parte de los millones de su padre y comió estiércol de la calle para poder sentarse a los pies de los sabios. Todo los estudiantes conocen la historia de amor de Raquel, la heredera de una fortuna, que se casó con Akiba, un pastor ignorante, que ansiaba que empezara a estudiar el alfabeto a la edad de cuarenta. No sólo subió hasta llegar a ser el decano de los sabios judíos, sino que continuó enseñando hasta que murió una muerte de mártir con el *Shemá* ("Oye, Oh Israel") en sus labios.

Tampoco las mujeres fueron despreciadas. Los sufrimientos de la mujer de Akiba fueron proverbiales aun en su tiempo. La madre del rabí Ioshúa, mientras tenía al futuro sabio en su vientre, visitaba la academia de modo que la atmósfera se pudiera filtrar a su hijo por nacer. Beruria, la esposa del rabí Meir, se distinguió por su agudeza rabínica y su profunda religiosidad. La madre del rabí Ishmael, insistió en el privilegio de lavar los pies de su hijo, de modo de poder participar en el mérito de la Torá.

Los descendientes del mismo pueblo que produjo escritos históricos maduros —los libros de Josué hasta Reyes, Crónicas, Ezra, Nejemías, Ester y Macabeos— abandonaron ahora la historiografía como desahogo creador. Los libros históricos que no fueron canoniza-

dos — por no hablar de los libros del renegado Josefo — quedaron en el camino y en propiedad de la Iglesia Cristiana. Los fragmentos de historia que se conservan en la literatura rabínica son sólo los relacionados directamente con las Escrituras y la Ley Oral. La historia como sucesión de eventos humanos dejó de existir, pues sólo la Torá era de importancia perdurable, y ya había dado cuenta de toda la historia significativa. Verdaderamente, ¿qué utilidad podía tener la historia para un pueblo cuya existencia política había quedado despedazada y cuya única esperanza eran las promesas de la Torá?

La Torá tenía ahora un significado adicional. No sólo significaba el Pentateuco, la Ley Oral, y los Profetas. El *midrash* de cada generación, legal y homilético: teología, misticismo, liturgia, ética, y cuentos tradicionales — todo formaba parte de la amplia extensión de la Torá, que para el judío era el reflejo de una vida buena y de la voluntad de Dios.

Lenguaje teológico

A menudo se puntualizó con asombro que una cultura orientada tan teocráticamente como la talmúdica tuviera *relativamente* tan poco que decir sobre su Dios, y virtualmente nada de naturaleza dogmática aparte de lo puntualizado en las Escrituras. Dios es el creador del Cielo y de la Tierra, el revelador de la Torá, el juez de la humanidad, que resucitará algún día a los muertos y restaurará a Israel. Muchos judíos trataron de afirmar cómo y por qué Dios haría esto, pero finalmente debieron admitir que una posibilidad era tan buena como la otra.

Empero, había un lenguaje aceptado comúnmente, y es con esta base que trataremos de formular algunas generalizaciones sobre la concepción talmúdica de Dios. Subyacente al lenguaje del comentario teológico había ciertas suposiciones implícitas. Sólo podemos formular estas suposiciones de una manera general, pues es imposible ser preciso en un asunto en el cual la precisión y la finalidad fueron rehuidas.

Las plegarias de súplica en la liturgia judía comienzan con el encabezamiento, "Padre nuestro, rey nuestro". No hay nada en estas palabras que transmita claramente una concepción talmúdica de Dios. Verdaderamente, uno puede buscar en la liturgia judía de origen talmúdico y sólo encontrará una paráfrasis de versículos bíblicos unidos para formar una magnificación o una súplica. Con la posible excepción de la afirmación de la resurrección —que los rabís "derivaron" de las Escrituras— la literatura rabínica permaneció libre del *midrash*. Las relativamente pocas referencias a ángeles son posteriores. Empero, la rúbrica suplicante y muchas como ella estaban en los labios de todo judío, y en momentos no oficiales los judíos expresaban más enteramente lo que las palabras les significaban.

Si el Dios de las Escrituras aparece generalmente como el Rey severo y el administrador meticuloso de la justicia, el Dios de la cultura talmúdica es el Padre cálido y protector, cuya principal preocupación es el bienestar de Sus hijos. La idea, presente en los escritos de los profetas y salmistas, es más vieja que la cultura talmúdica; sin embargo, la frecuencia con que es ahora expresada indica un claro cambio de énfasis. Dondequiera que nos movamos dentro del mundo talmúdico, sentiremos una nueva intimidad entre Dios y el hom-

bre. Conforme a los nuevos deberes y responsabilidades del individuo, Dios está ahora cerca de cada individuo, no sólo en momentos de aislación lírica, sino siempre, por doquier. A Él puede llorar el judío por los problemas de su casa tan libre y fervientemente como en sus súplicas por la restauración de Su pueblo. Dios mismo, aseguran los rabís al pueblo, no está llorando por la situación de Sus hijos en su exilio y dolor. Dios también sonríe sin ocultar su placer al presenciar un debate entre dos sabios sobre un punto técnico de la Ley. En otras palabras, Dios está a la cabeza de todas las familias celestiales y terrenales, de los ángeles y las huestes celestiales, de la humanidad y del mundo físico. Como Padre, tiene todas las cualidades de un padre humano, sólo que magnificadas infinitamente. Como Padre, proyecta, ordena, logra, conforta, castiga, y escucha a todos los que lo llaman.

Dios también es el Rey, el juez y amo exigente. Pero el Dios del Decálogo, de los Profetas, de Job y del salmista lírico es comprendido ahora como una fuerza única, si bien compleja, presente y la misma en la gran variedad de circunstancias. Después de la Segunda Destrucción surge una nueva sensibilidad en cuestiones religiosas y morales. Es el resultado de las reformas de Ezra, las guerras con Antíoco, y las prédicas de los fariseos, esenios y visionarios. Toma la forma de una sed inextinguible por Dios.

El encuentro divino-humano en su nueva complejidad es manifestado en el lenguaje talmúdico por medio de dos conceptos, o estados de ánimo, si uno quiere, que comunican las manifestaciones antípodas del Rey-Padre en el universo: la misericordia (*rajamim*) de Dios y su exigente justicia (*din*). En momentos de Su misericordia uno puede apreciar la generosidad de la

naturaleza, Su revelación, y Su salvación en caso necesario. Por otra parte, su justicia se manifiesta a través de fenómenos como la guerra, exilio, pestilencia y destrucción. Los fenómenos normales y anormales, los triviales y los milagrosos, todos revelan a Dios interviniendo por siempre en el orden de la naturaleza. El universo es un instrumento en el orden moral de las cosas, que sirve para el propósito de Dios de recompensar a los justos y castigar a los perversos. El echar una sombra sobre estas categorías dialécticas era el eterno problema de Job —el problema del santo sufriente y del villano feliz. Es la advertencia bíblica contra toda solución fácil que reduciría a Dios y su universo a las dimensiones de la razón humana. Como veremos, el judaísmo talmúdico ofrece una solución al problema de Job, pero una solución cuya aplicación al mundo visible fue sabiamente refrenada.

¿Cómo se acerca uno al omnisciente y omnipotente, al Todopoderoso, al inefable Santo, bendito sea Él? Su propio nombre (YHWH) era tabú para todos menos el sumo sacerdote, que sólo lo pronunciaba en el Día del Perdón. Tan terrible era su nombre, y tan cauteloso era el judío de usarlo en vano, que aun "Dios" (*Elohim*) no era empleado en la conversación, ni siquiera el eufemístico "Señor" (*Adonai*). ¿Cómo entonces podía uno hablarle al trascendente creador? Por medio de la plegaria, contestó el judío, por actos de benevolencia, por el estudio y el cumplimiento de la Torá; en síntesis, sumiéndose completamente bajo el yugo del reino del cielo. La obediencia a Su voluntad mueve a Dios a hacer que Su presencia habite entre los hombres. El hombre puede hacer una brecha en el abismo entre el cielo y la tierra o ensancharlo. El pecado y el abandono hacen que Dios se retire; en otras palabras, deja

al hombre a merced del mundo frío y cruel. El judío común de la época talmúdica estaba poco preocupado por la creencia en Dios. Además de la nota rutinaria de condenación para un renegado como Elisha ben Abuia, que abandonó el redil abatido y gritando, "no hay juez ni justicia", uno siente en el relato talmúdico sobre él compasión y horror por un hombre que ha perdido toda esperanza y se ha hundido en las profundidades de la desesperación. La negación abierta de Dios, o ateísmo, era un fenómeno raro en el mundo antiguo; ni siquiera los cínicos y los epicúreos negaban la existencia de dioses. Mucho más exigente que la pregunta filosófica de creencia era la pregunta religiosa de la relación del hombre con Dios, su servicio a Él, y su confianza en Él.

Para el judío, la fuente principal del conocimiento de Dios y de la forma de servirlo era la revelación y su *midrash*. Uno se dirige al Rey, Amo y Padre con temor, reverencia, miedo, lealtad y amor. Aquí también el tipo de héroe talmúdico ilustra en pocas palabras lo que tomos de teoría sólo pueden bosquejar. La heroína de Macabeos II, que incitó a sus siete hijos a morir antes de someterse a la idolatría, fue el tema central de muchos sermones antiguos. En palabras del salmista, ella era "una jubilosa madre de hijos". El rabí Akiba es retratado como sonriendo en el momento de sus insufribles torturas, agradeciendo virtualmente a sus verdugos por permitirle cumplir el mandamiento, "Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser y con todas tus fuerzas". El mártir es el testigo supremo del llamado y la orden de Dios.

El martirio es la forma extrema del tipo de experiencia que un judío debe sobrellevar en todo momento de su vida consciente. Todo acto, no importa cuán trivial o neutral sea, debe ser orientado hacia Dios. La decencia personal, comer y dormir, el negocio, la diversión y el casamiento son actos que pueden ser elevados al servicio del Todopoderoso; para cada uno de ellos hay una bendición apropiada, que anula toda posibilidad de un área de experiencia puramente humana. El judío era verdaderamente un sacerdote oficiando eternamente en el altar de Dios. La oración suplantó al sacrificio no sólo en el sentido de que era ahora el medio de súplica a Dios, sino en el sentido que hizo de cada judío un oficiante sacerdotal, que debía estar constantemente preparado. No obstante, en un sentido la oración rabínica era lo opuesto al sacrificio; o, dicho en otras palabras, la oración talmúdica seguía la tradición de Oseas más que la de Levítico. La oración era suplicante y emocional, variando de día en día y de una persona a otra. Tal acercamiento a Dios indica el carácter personal e individual de la experiencia religiosa guardado como reliquia en el judaísmo rabínico. La entrega de la vida religiosa en manos del individuo no era sino la consecuencia lógica de la creencia en un Dios universal. La Torá y su Dios no eran más propiedad del pueblo judío solamente. Quienquiera acepte el reino de Dios y oriente su vida de acuerdo a él ha entrado en la grey de los elegidos.

"Honra a tu padre y a tu madre, para que sean largos tus días sobre la tierra que el Señor tu Dios te da". El mandamiento es una hipérbole, pues aun un tonto puede ver que la experiencia no garantiza el cumplimiento de la promesa. ¡Para qué cumplir la Torá, por qué el renunciamiento, si Roma toca el arpa, mientras Judea arde en llamas! La respuesta de Dios a Job no satisfizo ni a los más comprometidos con las Escrituras, y debía ser ampliada. Sobre todo, contradecía la repe-

tida afirmación de la Torá, Profetas y Salmistas de que Dios recompensaría a cada uno de acuerdo a sus actos. El problema de la teodicea no podía ser dejado a Dios sólo. La historia y en especial la historia judía, hacía que esto fuera imposible.

La premisa inicial del pensamiento talmúdico y de todos los pensamientos monoteístas siguientes es que Dios recompensa justamente. Negar la retribución es negar la justicia divina. Y para los rabís la negación de la justicia de Dios es la esencia del ateísmo. La solución talmúdica de este problema sirvió para introducir la religión "extra-mundana" en la civilización occidental. "Para que tus días sean largos", había dicho Dios, pero obviamente no quería decir un lapso de setenta, o aun de ciento veinte años. La longitud de los días sólo podía significar un mundo donde la vida no sería efímera, donde la destrucción, el sufrimiento y la muerte fueran desconocidos. Felizmente, la cultura talmúdica había heredado las excelsas visiones proféticas del "fin de los días", cuando "el lobo habitará con la oveja, y el leopardo se recostará con el cabrito"; cuando la gente "convertirá sus espadas en arados y sus lanzas en podaderas"; cuando, en síntesis, "se sentará cada hombre bajo su viña y bajo su higuera, y nada le atemorizará". Lo que los profetas habían previsto para la humanidad toda, los exegetas talmúdicos entendieron debíase aplicar al individuo: no sólo para los hombres en el futuro, sino para los hombres aquí y ahora; todos renacerían para gozar del "mundo por venir". La resurrección de los muertos, la paga a los justos y a los perversos, cada cual de acuerdo a sus merecimientos —esta es la suma de la declaración divina.

Israel y los justos de entre los gentiles "tendrán su porción en el mundo por venir". Esta afirmación rabínica se transformó en dogma, prácticamente el único no fundamentado patentemente en la Biblia. Tan fundamental era para la orientación moral individualista de la gran mayoría de los judíos que negarla, rehusarse a afirmarla en la plegaria diaria, significaba la exclusión automática de la comunidad religiosa. Pero también aquí ninguna interpretación o ampliación oficial del dogma estaba próxima. Abundaban las teorías sobre el mundo por venir, sobre el estado del cuerpo y alma humanos en el intervalo entre la muerte y la resurrección, pero no eran más que teorías. Quedaba en manos de Dios revelar la completa verdad en Su momento establecido.

La promesa de una recompensa en el futuro, si debe ser convincente, requiere una respuesta a la pregunta obvia ¿por qué más tarde? ¿Por qué no aquí y ahora? ¿Cuál es la explicación de este período efímero de la vida, con sus infortunios y frustraciones? El hecho de que el judaísmo talmúdico no tenga una respuesta definida a esta pregunta ilustra perfectamente lo que hemos dicho con respecto a su teología indefinida. Un predicador podría decir que los sufrimientos de los justos en este mundo son una prueba de su devoción a Dios. Otro con igual plausibilidad podría explicar que Dios estaba arreglando los asuntos pequeños aquí y ahora, recompensando los pecados de los justos y las virtudes de los malvados, de manera de estar libre para poder recompensar categóricamente en el mundo por venir. Otro podría decir aun que los puros de corazón estaban sufriendo para expiar los pecados de su generación. Muchas respuestas no son respuesta; de este modo la pregunta de Job seguía en pie.

La negativa a teologizar va junto con la negativa a psicologizar en términos de credo. Sólo un sistema que

pretenda comprender a Dios puede pretender entender al hombre. El judaísmo tomó en consideración psicologías pesimistas — "El hombre es básicamente malo y pecador" — y optimistas — "El hombre es inherentemente bueno". Finalmente, no podemos medir una teoría salvo con un criterio: ¿Implica o no la aceptación total de la ley de la Torá y confianza en el mandamiento de Dios?

La elección de Israel

Los apologistas modernos del judaísmo a menudo dejan ver un sentimiento de incomodidad cuando se enfrentan con las afirmaciones bíblicas y talmúdicas sobre la relación de Dios con los hijos de Israel. Particularmente en años recientes, los judíos tradicionalistas han buscado refugio en el punto de vista de que la elección de Israel, así como implica una responsabilidad especial, no implica que Israel sea superior a otros pueblos. Empero, el hecho es que hay una sola justificación posible para la actividad misionera de los rabís y para sus ansias de exponer nuevas almas a la carga del ritual y la Torá. Es la firme convicción de que el pueblo judío en virtud de su Torá es superior en su fe, moralidad y destino final. No había nada racial en esta creencia. Las modernas teorías del racismo eran tan ajenas aun para los rabís orientados más étnicamente como las concepciones modernas de la democracia para el más liberal de entre ellos. Intentaron convertir en judíos a los griegos, sirios y romanos, porque ellos *sabían* que eran el pueblo de Dios, que la suya era la única forma de vida auténtica. Verdaderamente, se sentían mucho más responsables como judíos por sus acciones

que los gentiles, pero entonces, como ahora, "noblesse oblige" significaba derechos y privilegios especiales. Nadie, judío, cristiano o musulmán, podía negar que ésta era la religión verdadera. Aferrado a esta convicción, el judío talmúdico llevó por todo el mundo lo que las Escrituras habían dicho a sus antecesores en su propia tierra.

Leyendo las Escrituras, el judío podía ver perfectamente que la historia de la creación culminaba en Abraham; que la vida de los patriarcas conducía al Éxodo, y el Éxodo a la revelación en el Sinaí. Y unidos por la lógica de las Escrituras, creyó que Israel y la Torá eran las posesiones elegidas de Dios. En sus relaciones con Dios y con su prójimo, fuera judío o gentil, el judío se encontró gobernado por un régimen de vida que le daba inmediatamente la clave para toda situación. Su amixia, o negación a comulgar o casarse con gentiles, no era esencialmente más denigrante en intención que su negación a copular con su mujer durante el período de la menstruación. Todas las naciones tuvieron leyes y tabús ancestrales; las de los judíos eran meramente más comprensivas. No es que el judío de la cultura talmúdica siempre haya actuado por consideración impersonal hacia la Ley. Pero sean cuales fueran los motivos de la ocasión, el judío sabía que estaba destinado a mantener la Ley, cualquiera fuere el precio.

La incumbencia del judío talmúdico con las Escrituras y la justicia de Dios inspiró el intento de racionalizar la elección de Israel como guardián de la Torá. Por simple razonamiento, era claro que el pueblo que Dios había elegido para recibir la Torá debía ser, por supuesto, la crema de la humanidad. ¿Por qué eligió a Israel? A primera vista las Escrituras no propusieron ninguna respuesta satisfactoria. "Porque el Señor os

amó, y porque Él mantendrá el juramento que juró a vuestros padres"; ¿acaso no era esto una petición de principio? No, replicaron los exegetas; este versículo recién citado prueba que Dios eligió a Israel por el mérito de sus padres, por la piedad de Abraham, la devoción de Isaac, y la rectitud de Jacob. Por sus acciones, estos hombres se hicieron merecedores del juramento y pacto de Dios para su simiente hasta la eternidad. Si no hubiera sido por este mérito protector, Israel hubiera sido destruido por sus pecados mucho antes. No es que los judíos como pueblo sean intrínsicamente merecedores de elección; viven por la gracia de sus padres. Mucho más importante que este intento de explicar la historia es el concepto de teodicea reflejado en la idea de recompensa y castigo colectivos, que influyó tan profundamente en la opinión del judío sobre las vicisitudes de su pueblo.

El concepto de retribución colectiva es el inculcado por las Escrituras. "Yo el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que visito la iniquidad de los padres sobre los hijos, y sobre la tercera y sobre la cuarta generación de aquellos que me odian, y que tengo misericordia hasta la milésima generación de aquellos que me aman y observan mis mandamientos". Por más que Ezequiel afirmara la doctrina de la responsabilidad individual, el judío sabía que en la vida el inocente sufre tanto como el culpable. El pasaje del Decálogo recién citado proclama una responsabilidad colectiva vertical; en la práctica los judíos talmúdicos la aplicaron horizontalmente. Explicaron alegóricamente la destrucción del Segundo Templo como debida al odio existente entre dos judíos prominentes. Dejad entonces que cada judío siga sus propias sendas, no sea que traiga la calamidad a toda la comunidad. No dejéis que ningún judío des-

telle con el éxito, pues su buena porción pudo bien haber sido la recompensa a su padre o un prójimo recto. ¿Es esta idea compatible con la idea de justicia individual? No, pero las Escrituras proclaman ambas, y sólo Dios sabe cómo y cuándo cada principio interviene.

Empero, esta racionalización de la elección de Israel no era enteramente satisfactoria. Después de todo, dejaba a los gentiles afuera, en la calle. ¡Por lo menos la Torá podría serles ofrecida! Una vez más la *agadá* entró en juego. La Torá había sido ofrecida a las naciones, pero la rechazaron sin excepción. Esaú (i.e. Roma) no podría cumplir "No matarás"; Amón "No cometerá adulterio"; Ismael (los beduinos) se negó a aceptar "no robarás", etc. Sólo Israel proclamó voluntariamente: "Todas las palabras que el Señor habló, nosotros haremos".

Hasta cierto punto, el interés por los motivos de Dios para la elección de Israel emana del interés obsesivo del judío en la justicia y en el juego limpio, en otras palabras, en la traslación de la ley civil de la Torá a las esferas étnicas. Pero por sobre el motivo religioso, las realidades de la vida, aun de la vida de los judíos mismos, hacían necesaria una apologética. Dispersos y bajo frecuentes ataques de varios sectores, los judíos sólo podían hacer frente a las fuerzas ordenadas contra ellos por medio de una moral igualmente vigorosa. Qué admirable nación será, oyeron decir abiertamente, que fue abandonada con su Templo a las legiones romanas. La tenacidad de los judíos era bastante bizarra; pero su fervor proselitista era totalmente ridículo. Para compensar todo esto el judío y sus maestros se concentraron en el único consuelo que les quedaba: la promesa del futuro a los elegidos de Dios. Sus sufrimientos tenían un propósito y serían recompensados con sólo se-

guir en la senda elegida para ellos. La solidaridad nata de su religión se fortificó con cada nuevo ataque exterior. Entonces se ensanchó la brecha entre judíos y gentiles, que sólo sería unida cuando las fuerzas de la democracia moderna rompieran las murallas del ghetto y disolvieran la existencia étnica judía.

Nada es más difícil, aun para el estudiante mejor intencionado, que una visión aislada de las relaciones judeo-gentiles, ni siquiera las de hace dos mil años. Ya hemos visto que los relatos actuales de los disturbios de Alejandría, por ejemplo, o los de Judea, están cargados con las tensiones reprimidas del siglo veinte y tienen el carácter de diatribas o apologías. Nos aventuraremos, sin embargo, a manifestar las hipótesis y suposiciones de nuestros antecesores, sin evaluarlas moralmente.

Para el judío, las Escrituras manifestaban claramente que todos los judíos eran "hermanos", y todos los gentiles "ajenos" o "extranjeros". La dicotomía excluyó inmediatamente al gentil de participar en la observancia del culto comunal y lo puso más allá de la protección de aquellos derechos civiles en que elementos étnicos o religiosos desempeñaban algún papel. En la sociedad talmúdica, ciertamente bajo el sistema de autoridad rabínica, un gentil no podía prestar testimonio en una corte judía; un judío podía lícitamente prestarle dinero con interés y pedirle la devolución aun después del año sabático. Por otra parte, los líderes comunales talmúdicos ordenaron fuera dispensada caridad a los gentiles como a los judíos; que los muertos gentiles fueran enterrados por judíos, y que les fueran acordadas las cortesías normales "a causa de la paz". Es por ello claro que si bien hubo separación ritual entre judíos y el resto del mundo, y a pesar de los antagonismos profundamente arraigados entre los pueblos de la Torá y los

idólatras, los judíos y los gentiles vivieron lado a lado armoniosa y pacíficamente por siglos. Escapes de violencia eran la excepción.

Pero cuando examinamos la evidencia de la fricción y el antagonismo, nuestra sensibilidad moderna nos lleva a tomar partido. Esencialmente el antagonismo emanó de dos situaciones independientes, cada una de las cuales tenía raíces religiosas. En la Diáspora grecorromana los judíos exigieron —y a menudo recibieron— plena protección e igualdad de derechos que los ciudadanos gentiles. Para el judío una garantía de derechos significaba la oportunidad de participar en las actividades comunales sin tener que comprometer sus propios principios. Los judíos, por ejemplo, se negaron a comparecer ante la corte en *shabat* o durante las festividades. Al contribuir para las funciones cívicas, a menudo estipulaban que ningún fondo judío sería utilizado para los ritos paganos. Por otro lado, los judíos enviaban anualmente grandes sumas de dinero al Templo de Jerusalén, una práctica a la cual eran sensibles los líderes comunales gentiles. Si a esto se le suma los comentarios nada inhibidos que los judíos a veces hacían sobre los ritos y creencias paganas, tendremos la materia prima de un pogrom.

En la sociedad talmúdica palestina el hecho se complicó aún más ante la negativa de los judíos de reconocer la legitimidad de la conquista enemiga. Puesto que la población gentil de Palestina simpatizó casi siempre con los conquistadores extranjeros, la chispa bíblica se convirtió en llama. Donde quiera que la Torá hablara de hermano, muchos exegetas arguyeron que se refería sólo a los judíos. Las concepciones colectivas de justicia y responsabilidad chocaron con las realidades político-religiosas y reflejaron la solidaridad frente a un enemi-

go común. Entre paréntesis, el contraste con la sociedad babilónica es notable. Viviendo en una comunidad autónoma, bajo la protección y buena voluntad del Estado, el principio de que la ley civil del Estado se aplicara a los judíos fue sostenido como ley judía.

¿Por qué entonces la incomprensión moderna del verdadero significado de las relaciones judeo-gentiles en la civilización talmúdica? En parte, los rabís del Talmud estaban en un error. Interpretando la Torá a la luz de las situaciones reales que se les presentaban, simplemente formularon sin calificación su respuesta a un problema. (Historiadores poco amistosos, lamentablemente, han ignorado las calificaciones aun cuando fueron ofrecidas.) Desde la época en que la ley talmúdica fue canonizada, el judío quedó con un legado no fechado el cual lo turbó más adelante en varias ocasiones. El que no lo haya turbado demasiado puede ser debido a las relaciones judeo-cristianas desde el siglo IV en adelante. Por muy santo que el Imperio Romano dijera ser, el judío sintió que no era más que romano enteramente. Tanto judíos como cristianos sostenían que el otro grupo era el "extranjero" de las Escrituras, y cada grupo se comportaba de acuerdo a ello. Las tensiones de la época talmúdica fueron transferidas a Europa y se preservaron por siglos.

Otra fuente para la aseveración autoconsciente de la elección debe ser mencionada, pues aquí, aunque nos parezca extraño, los judíos fueron la causa de sus propias dificultades. La efectividad de la actividad misionera judía, como es bien sabido, facilitó enormemente a los cristianos la predicación de los Evangelios a los gentiles. Lo que a menudo se olvida es la pretensión de los predicadores cristianos de estar representando al verdadero Israel, su argumento de que la nueva secta

era la heredera legítima de la revelación de Dios a los Patriarcas, Moisés y los Profetas. La comunidad talmúdica, comenzando desde el segundo siglo, a menudo se vio forzada a defender su pretensión al título de Israel. Una de las profundas fuentes de tensión entre el judaísmo y el cristianismo —que nunca apareció en las relaciones judeo-musulmanas— fue esa polémica entre dos pretendientes al mismo título. Por razones de prudencia, la Iglesia Cristiana decidió luego no enfatizar la cuestión por el nombre israelita; pero la pretensión a la continuación es algo que la Iglesia nunca abandonó. El judío, en cambio, afirmó su linaje y su elección contra todos los pretendientes. Jacob estaba una vez más en guerra con Esaú por la primogenitura.

El judío no dudó ni un instante quién era el heredero legítimo. Podría discutir con su vecino con respecto a por qué eligió Dios a Israel entre las naciones como guardián de la Torá. Pero en un punto él y sus semejantes judíos permanecieron inflexibles. Dios eligió a Israel con un propósito sobre todos los otros: cumplir la Torá y traer su verdad al mundo. Todo lo que glorificaba a la Torá era bueno; lo que la desacreditaba era malo. La misión de Israel era santificar el nombre de Dios a lo largo y a lo ancho de la tierra. El más venial de los pecados era imperdonable si estaba reflejado en la Torá: malos modales, ropa andrajosa, o arreglos legales arruinarían una década de actividad misionera. El más pequeño acto de virtud, por otra parte, si inducía al gentil a decir "Bendito sea el Dios de los judíos que ordena tal comportamiento", obtenía mérito eterno.

El logro más importante de la cultura talmúdica en el nivel étnico era este tipo de solidaridad. Los judíos siempre vigilaron el efecto de su actividad en el mundo.

Una de las paradojas de la historia es que pocos de ellos pudieron ver que si los judíos no conquistaban, su Torá sí, y de este modo sometieron a los pueblos civilizados al yugo del Dios de Israel.

La Tierra Santa

La mayoría de las exposiciones de la religión talmúdica relegan a la Tierra Santa y su lugar en el judaísmo talmúdico a un paréntesis en la sección sobre escatología o retribución, y de allí proceden a elaborar sobre las varias teorías de la época mesiánica expuestas en la Palestina antigua. La razón principal para este énfasis fuera de sitio yace en el esfuerzo por tratar al judaísmo rabínico como una teología sistemática, es decir, como un conjunto de abstracciones y principios metafísicos. Se arguye que la tierra sólo puede tener un papel contingente en una religión, que como un ritual o símbolo concreto, es meramente la incorporación "accidental" de la fe y sus imperativos. La teoría subyacente al símbolo es infinitamente más significativa; es por medio de la teoría que el ritual o el símbolo sagrado persisten o caen.

Por mucho que este razonamiento sea justificado por la teología, no sólo es totalmente engañoso en lo que se refiere al estudio de la mente talmúdica, sino que tampoco ve el factor esencial de la religión no sistemática. Estudios antropológicos y psicológicos recientes han demostrado que las antiguas religiones autóctonas fueron originariamente un conjunto de rituales y símbolos sagrados alrededor de los cuales creció luego la teoría (mito o teología) por una necesidad de racionalización. Las religiones no operaban como quisiéramos

que nuestras propias religiones operaran, es decir, la teología primero y seguidamente el ritual como mero símbolo. En su tratamiento de la relativa importancia de los dos tipos de exégesis, legal y homilético, el judaísmo rabínico ofrece un excelente ejemplo del verdadero orden de las cosas. Como regla general, la *halajá* venía primero y luego la *agadá* para validarla o racionalizarla.

En la complejidad de ritos, símbolos y valores judaicos, la tierra de Israel ocupa por dos factores un lugar principal. Primeramente, es la tierra de promisión designada en el pacto entre Dios y Abraham y es repetidamente reafirmada a través de los tiempos bíblicos como regalo de Dios a la simiente de Abraham. Nada es más central en la saga del pueblo. Está siempre allí: en los cuarenta años de travesía en el desierto o en las generaciones de conquista desde Josué a David. Pero este factor solo, tan importante para la temprana historia de Israel, no habría quizás sobrevivido el paso del tiempo si no hubiera sido por el segundo factor pentateuco-talmúdico del país. Palestina siempre ha sido uno de los fundamentos principales de gran parte de las leyes y rituales judíos que no pueden ser cumplidos fuera de los límites de su suelo sagrado. Debido a la santidad de la tierra en su culto, el judío de la civilización talmúdica, dondequiera se hallara, no podía concebir el judaísmo sin la tierra de Israel, tal como no lo podía concebir sin el pueblo de Israel.

La importancia central de la Tierra Santa en la religión judía se debe al hecho de que la sociedad talmúdica tomó con la máxima literalidad aquellas secciones de la ley bíblica que comienzan con la frase: "Y será, cuando hayas entrado en la tierra que el Señor tu Dios te da". Todas las leyes de la agricultura y de sacrificios,

como también porciones considerables del código levítico de santidad y partes de la ley puramente civil, fueron ligadas inextricablemente con Palestina en general y con Jerusalén en particular. Por lo tanto, para cumplir la Torá en su totalidad, era requerido vivir en la santa tierra. En la interpretación rabínica de las Escrituras, aun la maquinaria de la estructura comunista judía sólo podía funcionar plenamente en Palestina: la ordenación y los poderes del Sanhedrín eran prerrogativas exclusivas de la Tierra Santa. Consecuentemente, las funciones comunales que requerían el voto de sabios ordenados sólo podían ser ejercidas en la madre patria: castigos civiles y criminales, la regulación del calendario judío, y la adopción de una legislación válida universalmente (*takanot*). La genialidad del judaísmo talmúdico por haber trascendido las limitaciones del grupo étnico, de la tierra, y aun de la mediación sacerdotal, se aplicó sólo a los rituales que caían bajo la jurisdicción del individuo: la oración, el descanso sabático y de las festividades, las leyes dietéticas y las relaciones maritales. El cuerpo considerable de la Ley que las Escrituras habían asociado explícitamente con la tierra —un tercio de la *halajá*— los rabís no sólo trataron de no abolirlo, sino que lo fortificaron y ampliaron.

Puesto que hemos aseverado la centralidad de Palestina para la religión talmúdica, debemos rever un concepto erróneo muy difundido sobre la actitud rabínica hacia la madre patria y el Estado judío. El Talmud, así como otras fuentes antiguas, revela la existencia de un conflicto considerable entre los fariseos y los gobernantes judíos del Segundo Estado. Alejandro Janeo y la casa de Herodes mantuvieron tales disputas con los fariseos y sus adherentes, que no sólo pararon en hostilidad abierta, sino también en el ocasional derramamiento

de sangre. Durante la revuelta contra Roma, el rabí Iojanán ben Zakai, y presumiblemente algunos de su escuela, llegaron, al parecer, al punto de rechazar totalmente la campaña política, debido a su oposición a las actividades de los fanáticos. Los estudiosos modernos infieren que la principal preocupación de estos hombres era la práctica de la religión sin disturbios y el estudio de las Escrituras sin la lucha por la independencia política. En otras palabras, la dirección religiosa de la civilización talmúdica estaba centrada en la Torá más que en la tierra.

La antinomia entre tierra y Ley no es más que el universalismo teológico moderno proyectado sobre los rabís. Pero a ellos esta dicotomía les hubiera parecido totalmente ridícula. Es cierto que los fariseos a menudo fueron demasiado lejos en su oposición a la política de algunos gobernantes macabeos o herodianos y de los celotes políticos. Empero, su oposición a algunos gobiernos judíos particulares no significaba oposición a todo gobierno judío. Lo que querían era controlar ellos el gobierno, pues como guardianes de la Torá consideraban su política la única en consonancia con las enseñanzas de las Escrituras. Por ejemplo, durante el reinado de Salomé (76-67 a. e. c.), el partido fariseo desalojó a los saduceos del control y tomó a su cargo la administración con mano fuerte. Durante la gran revuelta contra Roma, los fariseos y rabís lucharon junto a los esenios y saduceos, y algunos de ellos dirigieron operaciones militares. Después del aplastamiento de la rebelión, como hemos visto, los rabís no se apartaron del control político. Tampoco la legislación rabínica después de la Destrucción se confinó a la santidad del culto del país. Puesto que la ley civil era parte de la Torá tanto como la ley de sacrificios, busca-

ron regular todos los aspectos de la vida: las relaciones entre empleador y empleado, precios, equidad en propiedades, contratos de mercado, etc. Como guardianes de su pueblo, llegaron a elevar a principios religiosos estatutos puramente materiales en favor del bienestar general. Todo lo relacionado con la sociedad judía estaba relacionado al mismo tiempo con la sociedad sagrada y la Tierra Santa.

Entonces, para desalentar la salida en masa del país durante las circunstancias adversas, los jefes fariseos decretaron que cualquiera que abandonara el país incurría automáticamente en profanación ritual. La ley rabínica posterior permitió a la mujer negarse a seguir a su esposo fuera del país, mientras que habilitaba a cualquier cónyuge a obligar al otro a emigrar a él desde el exterior. Para impedir la ruinosa competencia económica de mercados extranjeros, sometieron similarmente ciertos productos importados a un estado de profanación automática. Estaba absolutamente prohibida la venta de la propiedad judía en Palestina a los gentiles, pero era permisible comprar tierra de los gentiles, aun si esto significaba la violación temporaria de las prohibiciones más periféricas del *shabat*.

El motivo subyacente en toda la discusión rabínica sobre la Tierra Santa es la negativa intransigente del judío a aceptar la realidad política del mundo en que vivía. Durante gran parte de la época talmúdica, Palestina era territorio vasallo de uno de los imperios mediterráneos. Durante la mayoría de los siglos de sometimiento, Palestina era sierva de Roma, a pesar de que sus administradores inmediatos eran judíos. Pero en ningún momento los jefes religiosos o las masas judías reconocieron como legítima la conquista del país por una potencia extranjera. A pesar de estar obligados a

permanecer pasivos frente al poderío político, muchos judíos consideraban intrusos a los romanos y ladrones a sus agentes comunes. En la literatura rabínica, no menos que en el Nuevo Testamento, los publicanos eran comparados a la escoria de la tierra. Cuando la obediencia a las potencias gobernantes era necesaria se la acataba, y la mayoría de los rabís aconsejaban contra la rebelión fanática y desesperanzada, pero esto era muy distinto a cooperar activamente con los conquistadores, aun por los intereses creados por la ley y el orden. El entregar un delincuente judío a los romanos, como hizo un rabí, era apoyar a un criminal contra otro.

Por supuesto, los romanos habían venido a Palestina con propósitos serios, y sus acciones así lo demostraban. Al judío común no le quedaba otra alternativa que odiar a su enemigo con una intensidad proporcional a su importancia. Mucha de la hostilidad talmúdica a los gentiles sólo puede ser entendida correctamente en vista de la impotencia política judía. Más que en cualquier otro asunto, la homilía rabínica sobre la Tierra Santa revela un sentido de apremio que surge del temor a la desesperación. Con la esperanza de poder mantener al pueblo en la tierra, suplicaron por una paciencia sobrehumana y por la confianza infinita en el juicio de Dios y en la promesa de la restauración. En cuanto al frío presente, predicaron que la Presencia de Dios descansa sólo en la tierra de Israel, y sólo si la tierra permanece en manos judías. Grandes recompensas habría para aquellos que desafiaron las condiciones adversas del gobierno romano. Los muertos de Tierra Santa resucitarían antes que los otros; por cierto, el judío que yace en la tierra consagrada puede considerarse enterrado bajo el altar del Señor. Dios se envuelve en lágrimas ante la

vista de Sus hijos en el exilio y ante la desolación del país.

Para cada una de estas afirmaciones el talmudista proveería una o varias evidencias de las Escrituras. Pero no podía alterar el curso de la historia. Progresivamente mermaba la riqueza y la población de Tierra Santa y se volvía cada vez más una realidad teórica, un símbolo de un pasado brillante y de un futuro glorioso. El hecho de que siguiera siendo un pilar de la vida judía en Palestina y fuera de ella testifica la profunda vinculación que las Escrituras y sus exegetas habían inculcado con éxito. La Torá que unió a los judíos como pueblo declaró que solamente Sion era el hogar y todo el resto exilio. Si bien la Diáspora demostró que la Tierra Santa y el Templo podían ser suprimidos, nunca pudo admitirlo. Todo judío sentía en su corazón un sentido de culpabilidad por ser incapaz de transformar el mandamiento en realidad.

No sólo por el decreto divino y la exhortación rabínica Sion siguió siendo una realidad en la vida del judío. Nada demuestra tan bien la profunda entereza emocional del país como las prácticas de los judíos en la Diáspora. Mientras el Templo siguió en pie, los judíos de todo el mundo mandaban su impuesto anual de medio shekel al Templo, además de contribuciones voluntarias para sacrificios u otras necesidades del mismo. Los emperadores Flavios de Roma sabían lo que hacían cuando desviaron este impuesto a las arcas de Júpiter Capitolino; una ofrenda sagrada era ahora enviada al bolsillo de un ídolo de los déspotas del mundo. Desde los comienzos de la época talmúdica la oración diaria se orienta hacia Jerusalén, una práctica que ha dejado huellas en el vocabulario popular: Palestina era llamada por los judíos de Babilonia "el Oeste" o simplemente "allí", mientras que los judíos de Europa y África la designaban por "el Este". La peregrinación —venerada en la Edad Media por los cristianos y musulmanes— debe su alta jerarquía religiosa al respeto que le fuera acordado por los judíos de la civilización talmúdica. Aun los esfuerzos de los jefes religiosos de Babilonia por desalentar la emigración a Palestina, esfuerzos que surgían del hecho de que la vida comunal y la organización religiosa de Babilonia habían sobrepasado en mucho a las de Palestina hacia el fin del tercer siglo, testifican los impulsos normales del pueblo y la dirección de sus lealtades.

Incluso aquellos judíos que preferían francamente esperar el retorno del Mesías sabían que Palestina gobernaba su vida de diversas maneras. El calendario anual era regulado principalmente de acuerdo a las condiciones agrícolas y económicas de Palestina. La fecha de las festividades y otras directivas salían regularmente de la madre patria junto con maestros, predicadores y libros. Hasta los niños jugaban a la "Tierra Santa", como supo un grupo de rabís al ver a unos jóvenes designando tortas de barro como "ofrendas sacerdotales" y "diezmos levíticos". Judá Haleví, Moisés Najmánides, y Obadia Bertinoro, como muchos otros peregrinos posteriores, meramente llevaron a cabo durante su vida los ideales y sueños en que fueron criados desde su primera infancia. En cierto sentido el sionismo moderno es la traslación de este anhelo a un programa concreto para el reclamo de una tierra que el judío siempre había pretendido que fuera suya.

Hemos observado que las realidades sociales y políticas orientaron a la cultura talmúdica en dos direcciones: el pasado idealizado de tiempos bíblicos y el futuro aún más glorioso pintado por los profetas. Lo que el indi-

viduo esperó como recompensa divina por sus sufrimientos y frustraciones presentes, la nación aguardó como recompensa por la dolorosa fidelidad a su Dios ancestral y a su Torá. "Renueva nuestros días como antaño", exclamó el autor de Lamentaciones, a pesar de la verdad obvia que la porción del hombre probablemente no fue mejor en tiempos prístinos que en los días del exilio o postexílicos.

Empero, en un sentido, la esperanza de renovación estaba justificada: el judío había vivido anteriormente en su propia tierra, bajo sus propios reyes, y su propia ley. Todos los dolores e infortunios de la civilización talmúdica provienen de la maldición de sometimiento y dispersión. En conformidad a esto, todas las esperanzas y sueños de felicidad se reflejaron en la palabra "Retorno". La resurrección, la rectitud, la paz y la abundancia para Israel y toda la humanidad —¿acaso no eran todos los hombres iguales?— eran pronosticadas para el día del Retorno.

> "Porque la visión todavía tardará hasta el plazo señalado, y habla del fin (de los tiempos) y no mentirá; aunque tardare, aguárdala, porque de seguro vendrá, no tardará."

Estas palabras de Habakuk expresan la esperanza judía de que el fin de la historia ya ha sido decretado y sellado. Prácticamente todos los profetas desde Moisés a Daniel han vuelto a asegurar al pueblo en esta consideración. No había nada que hacer sino esperar y comportarse de modo de poder asegurarse una porción en la recompensa final. Una vez más debemos distinguir claramente entre dogma y especulación personal. El libro de Daniel y otros apocalípticos abundan en teorías sobre la fecha exacta del Fin mesiánico. El hecho que el pueblo tomó seriamente a estos matemáticos religiosos es evidente por la excoriación rabínica de "calculadores del fin". Entonces como ahora gente bien intencionada, pero ilusa, logró convencerse a sí misma y a otros que eran socios del secreto celestial. Nada menos que rabí Akiba ben Iosef declaró que podía percibir al heraldo mesiánico en Simón bar Kojba. La réplica de uno de sus colegas se ha vuelto un clásico dicho al respecto: "Pasto habrá brotado en tus mejillas, Akiba ben Iosef, pero el Mesías ben David no habrá llegado aún".

La esperanza de Akiba y la réplica de su colega reflejan las dos actitudes que penetraron en la comunidad judía —impaciente expectación y sobriedad elástica. Tan inminentes eran los acordes de la trompeta de la libertad en la mente del pueblo que durante y después de la época talmúdica los judíos eran la presa preeminente de pretendientes mesiánicos. El más leve rumor de la aparición del mensajero divino ocasionaba que comunidades enteras empacasen sus pertenencias y se dirigieran a la carretera más cercana para encaminarse a Jerusalén. A medida que cada pretendiente fracasaba en su intento de producir la señal esperada, es decir, abandonaba sin ninguna gloria, el pueblo se recobraba lentamente de su conmoción y aguardaba una nueva oportunidad. Por las prácticas rituales de los judíos de Palestina durante la época talmúdica, podemos entrever cuán próximo estaba el evento en las mentes de la gente. Las leyes levíticas de pureza, cuyo cumplimiento era un requisito previo para entrar en los sagrados recintos del Templo, fueron observadas cuidadosamente por siglos después de la Destrucción. Las leyes de sacrificios y el protocolo del Templo eran ensayados cuidadosamente en las academias de Palestina, de modo de estar preparados para cuando se reasumiera el estado normal.

La preocupación por el Retorno, más que cualquier otro factor singular, mantuvo a los judíos como grupo étnico con una visión unificada de su papel político. También, más que cualquier otra cosa, mantuvo latente la tensión de una religión universalista y personalizada que aún estaba centralizada por una tierra y un Templo. Probablemente la fijación de la liturgia judía después de la Destrucción se debía en gran parte a la profunda nostalgia por el servicio del Templo con su rígido protocolo y su regulación precisa. El hecho de que los judíos no pudieran disipar esa tensión hasta el siglo diecinueve, cuando la Reforma y el Sionismo político intervinieron y separaron etnicismo y universalismo, bajo distintos programas de acción, muestra cuán fuertes eran las raíces del judaísmo talmúdico en las etapas posteriores de la historia judía. El judaísmo siguió profesando su esperanza en la salvación de toda sociedad y por la restauración del pueblo elegido de Dios. Alardeaba orgullosamente de sentirse como en su casa en cualquier parte, y lo probó, pero nunca dejó de lamentar su alienación y exilio en suelo extranjero. La historia judía intelectual moderna comienza con la renuncia a una u otra mitad del ideal mesiánico. El judaísmo reformista clásico, los demócratas judíos seculares y los socialistas judíos adoptaron el credo universalista y renunciaron a la aspiración étnica de retornar a la madre patria. La visión de los profetas podía muy bien ser verificada en Viena, Berlín o Moscú. ¿Qué necesidad entonces de un Monte Sion? Por otra parte, el sionismo perdió las esperanzas de una salvación divina o de un cambio de actitud gentil, y tomó el asunto en sus propias manos con la adopción de un programa humanizado para la restauración tradicional.

En las Escrituras, Mesías, o "ungido", es la designación usada para el sumo sacerdote y más frecuentemente para un rey legítimo. El profeta anónimo llamado segundo Isaías se refiere a Ciro, rey de Persia, como el mesías de Dios, puesto que los exiliados de Judea esperaban de él la restauración del Templo. Es claro, entonces, que a mediados del siglo VI a. e. c. el término "mesías" había tomado el significado adicional de mensajero divino y salvador humano, un significado que en siglos posteriores habría de eclipsar su sentido original. ¿Quién sería el Mesías y como sería anunciada su llegada? Estas preguntas eran las que despertaban interés en todo judío.

Como se hacía usualmente, se elucidaron respuestas de una combinación de versículos relevantes de las Escrituras. "He aquí", dijo el profeta Malaquías, "que os enviaré a Elías el profeta antes de la llegada del grande y terrible día del Señor". El fanático e implacable profeta de Guilead regresaría de su morada celestial e introduciría la nueva era. No debe extrañarnos que en la sociedad rabínica la personalidad de Elías sufriera una gran metamorfosis. Pastor, consejero y consolador para el pueblo judío, aparece milagrosamente para amonestar, estimular y declarar que el ansiado día del Señor arribará. Es él quien apacigua a los creyentes y les pide que esperen pacientemente los terribles eventos que Dios anunció. Pronto hará su aparición a todos los hombres, proclamando la nueva era. Entonces el gran día habrá empezado.

El día del Señor, según aclara Amós, sería un día de "oscuridad, no de luz", y Malaquías lo confirma. Era una simple cuestión asociar estas insinuaciones con el tratamiento más completo que hace Ezequiel de

la batalla de Gog y Magog, del conflicto final, pero terrible, entre las fuerzas humanas del bien y del mal. Las fuerzas del Señor, siguiendo el plan de Dios, sufrirían un revés temporario, pero sólo para tentar aún más a las hordas de Gog y Magog. Se requería una gran fe, pues los reveses iniciales no debían disuadir a uno de representar su papel. Los profetas habían anunciado que el primer paso de la restauración sería reparar la brecha entre Judá e Israel y unirlos nuevamente en un solo pueblo. Y para este propósito Dios traería el remanente de las diez tribus perdidas del norte y las confundiría con la simiente de Judá. El folklore talmúdico previó que a la cabeza del rejuvenecido pueblo de Israel estaría el rey de las diez tribus perdidas, el Mesías de la simiente de Iosef, quien perecería en el campo de batalla. Pero el pueblo se reuniría nuevamente bajo "el retoño del tronco de Jesé", el Mesías de la simiente de David, que infligiría al enemigo una derrota aplastante y final. Entonces las visiones de todos los profetas, de Isaías, Miqueas, Jeremías, Daniel y otros, se realizarían: resurrección, paz, prosperidad, y reconocimiento universal del reino de Dios.

¿Es esta combinación de fragmentos bíblicos el dogma oficial rabínico con respecto al Mesías? Sí, pero sólo en el sentido que ningún creyente dudaría de las palabras de los profetas, a pesar de que un exegeta talmúdico podría decir que estas palabras no se referían al futuro sino que ya habían sido verificadas. Sólo en el siglo XII encontramos a un judío español defendiendo la opinión talmúdica común de que las promesas proféticas se cumplirían aún. Obviamente, las puertas a la interpretación y a la especulación, y quizás a la duda, no habían sido completamente cerradas. Sobre

todo las teorías apocalípticas o de exegetas que computaban la época de la era mesiánica, cualquiera fuera su audiencia, no podían tener nunca la autoridad de un credo. "Las cosas secretas", debía admitir el judío, "pertenecen al Señor nuestro Dios". De vez en cuando oirían el resonar de los cascos de los caballos del Mesías, pero los huesos no se levantaron nuevamente.

Hay una seria objeción a esta escatología. Los pronunciamientos proféticos sobre el Día del Señor y el Mesías parecerían reducir el papel del individuo a la insignificancia. Él es, a lo más, uno de los "extras" del drama cuyo fin ha sido previsto mucho antes. Si el salvador de Israel vendrá de todas maneras, si el primer paso será una derrota y será inevitablemente seguido por una victoria, ¿que necesidad habría del esfuerzo y sacrificio personal? Obviamente Dios cumpliría Su promesa en Su propio tiempo. ¿Acaso no desalentaron los rabís al pueblo de su intento de acercar el fin? El fruto maduraría a su debido momento; acelerar los hechos traería el desastre.

La objeción es trivial. Si la marcha del tiempo es inevitable, si nada puede impedir el arribo del Mesías o la sociedad sin clases, ¿por qué elogiar o condenar a los individuos por su conducta? El judaísmo no ofrece una respuesta oficial a esta pregunta, ni la podría ofrecer en un área no cubierta por los profetas. Pero las prédicas contra la tentación de dejar las cosas a la marcha preordenada de la historia muestran que esta dificultad fue agudamente observada. Las múltiples soluciones concordaron en que el día del arribo del Mesías dependía del hombre. Una teoría que cobró popularidad considerable en círculos rabínicos afirmaba que el Mesías debió haber llegado hacía ya mucho

tiempo y que su retraso se debía solamente a la imperfección de Israel. Otros pensaban que el momento no había llegado aún, pues Dios no postergaría el cumplimiento de Su promesa una vez que el momento hubiere llegado. Pero la responsabilidad moral de Israel era innegable, pues Dios seguramente habría acortado la ordalía si el pueblo hubiera dado prueba de su mérito. Una tercera escuela, más sagaz, no puso límite al período de espera. El Mesías no vendría hasta que apareciera una generación perfecta. Pero en teoría o en la práctica, al individuo le fue asignado un papel de inmesurable importancia en este drama de ejecución humana y restauración nacional. Dios había creado el Mesías; cada uno individualmente era responsable de hacerlo una realidad en la tierra.

El legado de la civilización talmúdica

El complejo de instituciones y valores que nacieron de la cultura talmúdica permaneció virtualmente intacto; sin conocimiento de que una época de ocho siglos llegaba a término, la fuerte vida comunal de Palestina sintió el choque del colapso financiero del Imperio Romano y luego de la invasión persa y bizantina. La cristianización del mundo mediterráneo trajo en sus comienzos una persecución incesante de las actividades comunales judías, una reducción de sus poderes autónomos, y francos pogroms y confiscaciones de propiedad. Muchos judíos y hasta comunidades judías enteras sufrieron espantosamente. Pero la cultura misma permaneció intacta debido a las fuertes raíces que echó en la comunidad babilónica. Allí la vida talmúdica continuó hasta el siglo XI y más, preservando la independencia étnico-religiosa del pueblo al mismo tiempo que actuaba como centro judío al cual otras comunidades podrían dirigirse para consejo e instrucción, y de este modo reforzar su sentido de unidad y continuidad. En los siglos siguientes surgieron nuevas comunidades judías a lo largo del sur y oeste de Europa, y a pesar de que su crecimiento está generalmente envuelto en tinieblas, todas llegan a la madurez con la asunción de una estructura comunal modelada según el prototipo talmúdico. La importancia a este respecto de las comunidades de Babilonia, Palestina e Italia es inmensurable. La ley talmúdica fue la constitución de la organización judía por doquier. Especialmente la estabilidad de la comunidad de Babilonia le permitió establecer la hegemonía de su ley sobre la misma Palestina judía y sobre todo el mundo judío.

De este modo el judaísmo medieval se hizo sinónimo de la ley del Talmud Babilónico. El legado perpetuo del centro palestino era ahora refractado a través del cristal de un lugar de exilio que había enfrentado antes el problema de la autonomia bajo la ley de la Mishná de Palestina. Lo que la Biblia significó para la civilización talmúdica, el Talmud ahora significaba para la vida medieval judía. El Talmud y el Midrash eran ahora las nuevas Escrituras por las cuales los judíos de todas partes debían regular su vida cotidiana, civil, doméstica, y religiosamente, hasta los comienzos de la emancipación en los siglos XVIII y XIX. Cualesquiera fueran las diferencias entre las varias comunidades judías durante los doce siglos desde la caída del Imperio Romano y el surgimiento del Islam hasta la aparición de las modernas y democráticas naciones-estados; cualesquiera fueran las barreras entre

ellas, geográficas, lingüísticas y aun culturales, la ley del Talmud y el vocabulario de su fe eran las fuerzas unitivas concernientes a todas las diferencias efímeras y contingentes.

Estudiantes modernos de judaísmo a menudo deploran la negligencia con respecto a las Escrituras por parte del judío tradicional de la sociedad medieval y aun de la moderna. La negligencia es relativa; empero, es cierto que la atención judía se desvió de las Escrituras al texto y comentario rabínico. Para el judío tradicional, estos cargos no toman en cuenta una consideración fundamental. Realmente, el judío siguió leyendo irremisiblemente las Escrituras durante la Edad Media. Pero para entender el verdadero significado de las Escrituras debía saber el Talmud, que poseía la llave de sus tesoros. De la misma manera la Iglesia de Roma subrayó la importancia de la literatura patrística y canónica para el entendimiento de las Escrituras. ¿Qué valor tiene un tesoro sin las llaves de la cueva en la cual se halla? Judíos y cristianos por igual empezaron a estudiar las Escrituras de nuevo, e independientemente de presuposiciones aceptadas, sólo después del colapso de la cultura exegética que había inaugurado la civilización talmúdica.

El impacto talmúdico en las civilizaciones de Europa y Cercano Oriente fue de mucha más influencia en la historia mundial que el legado talmúdico a las generaciones siguientes de judíos. El crecimiento y desarrollo de la cultura talmúdica en Palestina y Babilonia tuvo lugar dentro de un marco imperial que toleraba, y en ciertas maneras hasta favorecía, el surgimiento de una estructura comunitaria judía en la que los judíos modelaban su propia forma de vida y se aislaban contra el ambiente cultural gentil. Los Estados cristianos

y musulmanes de Europa, Asia y África siguieron el precedente romano con respecto a los judíos, así como los monarcas romanos y helenísticos siguieron los precedentes persas. De este modo la vida judía floreció dentro de un ghetto auto-impuesto y tolerado, que aseguraba una protección infinitamente mayor contra la asimilación cultural que mil sermones o edictos de tolerancia.

Además del marco de autonomía, y a pesar de la mayor hostilidad verbal entre judíos y cristianos en el mundo medieval, la cultura talmúdica tuvo un clima mucho más propicio en el cual florecer en el mundo medieval que en el mundo helenístico-romano. Y este clima también era de formación talmúdica. Los judíos, cristianos y musulmanes pueden difamar la fe de unos a otros abierta e incesantemente, pero aparte de sus condenaciones y disputas se encontraron en un mundo de expresión común. Las tres fes basaron su pretensión a la verdad y al conocimiento en un libro revelado, que a su vez fue objeto de interpretación y exégesis y de este modo se hizo aplicable a la experiencia humana cambiante. Las tres religiones proveyeron a su rebaño con un régimen de vida desde la cuna hasta la tumba basado en la premisa de que no había diferencias entre lo sagrado y lo secular. Las nuevas iglesias, al igual que la fe madre, vinieron con un programa de salvación individual que terminó con las barreras étnicas y creó nuevos alineamientos internacionales. Iglesia, oración, y la promesa de una retribución extra-mundana —todo esto brotó del universalismo talmúdico. Los debates entre las religiones, cuando tenían lugar, no eran sobre fundamentos sino sobre detalles. Judíos y cristianos, a pesar de su odio recíproco, se entendían perfectamente. Los misioneros

judíos pudieron haber perdido el mundo que intentaban conquistar frente a sus competidores de los dos monoteísmos más jóvenes. Pero en un sentido más profundo, habían ganado: habían formulado las reglas mediante las cuales debía jugarse el juego. El Dios de Israel y sus valores morales serían la ley de las naciones.

Finalmente, la cultura talmúdica transmitió su visión y celo mesiánicos no sólo al cristianismo y al islamismo, sino también a la civilización secular moderna. Los cultos de nacionalismo, democracia, socialismo, fascismo, comunismo, se han apropiado en un momento u otro del fervor y pretensión sotérica de los monoteísmos contra los cuales se rebelaron. Sus refranes, cada uno en nombre de su dios, se asemejan a un antiguo versículo asociado con el advenimiento del Mesías de la simiente de David. "En ese día el Señor será uno y su nombre uno". Cada cual había anunciado que sólo él podría realizar la profecía de Zacarías —la profecía que es la meta y sustancia de la civilización talmúdica.

BIBLIOGRAFÍA

Pese a un siglo de investigación crítica de las fuentes talmúdicas, se han hecho pocos progresos cualitativos más allá de las obras sinópticas originales producidas por la escuela alemana de la *Jüdische Wissenschaft* en el siglo XIX. En los últimos tiempos, los eruditos en este campo tienden a limitarse al estudio de los textos y a la investigación de temas aislados. Una nueva síntesis de la cultura de esta época es imprescindible.

Una breve reseña histórica de la época se encontrará en Judah Goldin, "The Period of the Talmud", incluido en *The Jews* (ed. por Louis Finkelstein; Filadelfia, Jewish Pub. Society, 3ª ed., 1960). Vol. 11, pp. 115-215. La mejor exposición en un solo volumen del contenido y metodología de las fuentes talmúdicas y midráshicas es la obra de H. L. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash* (Filadelfia, Jewish Pub. Society, 1945). En la obra de Louis Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith* (Filadelfia, Jewish Pub. Society, 1938), se podrá seguir la evolución de las principales ideas de la época; asimismo en George F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, Harvard University Press, 1927-30); Solomon Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (N. York, Macmillan, 1909); Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (N. York, Macmillan, 1955); 1955); Louis Ginzberg, *Students, Saints and Scholars* (Filadelfia, Jewish Pub. Society, 1928), y *Of Jewish Laws and*

Lore (Filadelfia, Jewish Pub. Society, 1955); y Max Kadushin, *The Rabbinic Mind* (N. York, Jewish Theological Seminary, 1952).

La mejor exposición del dogma rabínico se encuentra en el libro hebreo de oraciones. Una edición útil es la de Philip Birnbaum, *Daily Prayer Book* (N. York, Hebrew Publishing Co., 1949). Un ejemplo clásico de la primera Midrash es la porción exegética de la *agadá* de Pascua; se recomienda la edición de Nahum Glatzer (N. York, Farrar, Straus & Cudahy, 1953). Una magnífica antología del espíritu y el método tanaítico se hallará en la traducción de Judah Goldin: *The Fathers According to Rabbi Nathan* (New Haven, Yale University Press, 1954). Para un Midrash "legal" característico, véase un comentario tanaítico: *Mekilta de-Rabbi Ishmael,* editado por Jacob Z. Lauterbach (3 vol.) (Filadelfia, Jewish Pub. Society, 1933-35). Para los lectores de hebreo existe una antología clásica, la de Jacob Ravnitsky y Hayyim Nachman Bialik, *Sefer Ha-Aggadah* (Tel Aviv, Dvir, 1940).

Algunos aspectos de las tensiones de esta época y de las tentativas de adaptación aparecen tratados en las obras siguientes: Solomon Zucrow, *Adjustments of Law to Life in Rabbinic Literature* (Boston, Stratford, 1928); Louis Finkelstein, *Akiba: Scholar, Saint and Martyr* (N. York, Covici-Friede, 1936); Joseph Klausner, *Jesús of Nazareth* (N. York, Macmillan, 1929).

Para información detallada sobre los sucesos, ideas, escuelas, personalidades, leyes, etc., se consultarán las enciclopedias clásicas. La mayoría de las colecciones y antologías de literatura midráshica y talmúdica en inglés son deficientes. Una obra útil será el popular *Everyman's Talmud* de Abraham Cohen (Londres, J. M. Dent, 1932). La más importante obra clásica sobre literatura agádica es la de Louis Ginzberg, *Legends of the Jews* (Filadelfia, Jewish Pub. Society, 1919-25). Para los lectores de hebreo existe un importante volumen de ensayos de un erudito profundamente original: Gedalia Alon, *A History of the Jews in Palestine During the Mishnaic and Talmudic Epochs* (Tel Aviv, Hakibutz Hameuchad, 1954).

Aunque al lector del siglo xx no le sea fácil digerir la ampulosa literatura de esta época, es indispensable que posea algún conocimiento de las fuentes originales, que le permita comprender mejor la civilización talmúdica. Felizmente el lector cuenta ahora por primera vez con algunas traducciones suficientemente aptas. La Mishná se encuentra en una edición manuable en un solo volumen: la de Herbert Danby, *The Mishnah* (Londres, Oxford, 1933). De las numerosas colecciones agádicas, el lector podrá explorar un Midrash tanaítico característico: *Midrash Rabbad* (Londres, Soncino Press, 1939). El Talmud completo ha sido vertido al inglés por un grupo de eruditos británicos: *The Babylonian Talmud* (Londres, Soncino Press, 1935-52). Los millares de Responsa siguen siendo un mar inexplorado; pero el lector encontrará una lúcida introducción a esta literatura en la obra de Solomon Freehof, *The Responsa* (Filadelfia, Jewish Pub. Society, 1955).